Hebräische

Archäologie

von

Dr J. Benzinger,
Repetent am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen.

Mit 152 Abbildungen im Text,
Plan von Jerusalem und Karte von Palästina.



Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

HERRN

PROFESSOR DR A. SOCIN

IN LEIPZIG

IN DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

Vorrede.

Die Absicht des vorliegenden Buches ist, dem Studenten, dem Religionslehrer, jedem Freund des Alten Testamentes das zum Verständniss des Alten Testamentes und der Geschichte des Volkes Israel Wissenswerte aus dem Gebiet der Sitten und Gebräuche der bürgerlichen und religiösen Einrichtungen des alten Israel in systematischer Weise darzustellen, möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar. Dieser Zweck verbot es, auf Einzelheiten sowohl in der Darstellung selbst, als in der Polemik einzugehen. Zugleich ergab sich daraus die Art und Weise der Benützung der vorhandenen Literatur. Ich habe es nicht für nötig gehalten, alles, was schon irgendwo gedruckt steht, durch Citate zu kennzeichnen. Insbesondere habe ich für das, was ich selbst im Orient beobachtete, keine Belegstellen aus den vorhandenen Reisewerken etc. beigebracht. Bei einem ‚Grundriss‘ ist das wohl selbstverständlich, doch ist es vielleicht nicht überflüssig, es ausdrücklich zu bemerken. Für Studirende hat die Menge der Citate keinen Wert, der Fachmann wird das Mass der Benützung anderer Forschungen und die eigene Arbeit leicht beurteilen können. In die Literaturangaben ist nur das aufgenommen, was zur tieferen Einführung in den Stoff und die Quellen zunächst von Wert ist.

Bei der Auswahl der Illustrationen waren Verleger und Verfasser darin einig, dass das Buch kein ‚Bilderbuch‘ werden solle, dass vielmehr nur solche Illustrationen aufzunehmen seien,

welche ihren Zweck, die Darstellung verständlich zu machen, wirklich erfüllen. Dem Einen wird natürlich hier zu viel, dem Anderen zu wenig getan sein. Dem Herrn Verleger spreche ich für die sorgfältige Ausstattung des Buches auch in dieser Hinsicht hier meinen Dank aus.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Socin in Leipzig schulde ich für zahlreiche Beiträge und mannigfachen Rat, womit er meine Arbeit unterstützt hat, vielen Dank.

Bei den Correkturen und der Anfertigung der Register hat mir Herr Kandidat der Theologie Th. Stockmayer wertvolle Dienste geleistet.

Ich bitte, vor Lesung des Buchs die Nachträge am Schluss der Register beachten zu wollen.

Tübingen, im Oktober 1893.

J. Benzinger.

Inhaltsverzeichniss.

Kap. III.

Das Kriegswesen.

Vierter Teil.
Sakralaltertümer.

Kap. I.

Der Ort des Gottesdienstes.

Kap. V.

Die kultische Reinheit.

Sigla.

E	= Elohistische Schicht des Pentateuch.
J	= Jahvistische Schicht des Pentateuch.
Dt	= Deuteronomistische Schicht des Pentateuch.
P	= Priesterkodex.
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZAW	= Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
PEF Quart. Stat.	= Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements.
CJS	= Corpus Inscriptionum Semiticarum.
STADE GVJ	= Geschichte des Volkes Israel.
SCHÜRER GJV	= Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.
EMEYER GO	= Geschichte des Orients. I. Band.

JOSEPHUS ist für Ant. Jud. nach der Ausgabe von B. NIESE (1889 ff.) citirt. PLINIUS Naturalis Historia ist nach der Ausgabe von SILLIG citirt.

Die Umschrift der hebräischen Worte

ist eine rein lautliche. Es sind dabei folgende Zeichen gebraucht:

א	ʾ	מ	m
ב	b	ן	n
ג	g	ס	s
ד	d	ע	ʿ
ה	h	פ	p
ו	v	צ	ṣ
ז	z	ק	ḳ
ח	ch	ר	r
ט	ṭ	שׂ	s
י	j	שׁ	sch
כ	k	ת	t
ל	l		

Die Halbvokale *(Schwa)* sind durch hochgestellte kleine Buchstaben bezeichnet.

Verzeichniss der Illustrationen.

Einleitung.

§ 1. Aufgabe, Inhalt und Umfang.

1. Der ursprünglichen Wortbedeutung nach würde die hebräische Archäologie alles umfassen, was uns von dem Leben und der Geschichte der alten Hebräer bekannt ist. In diesem Sinne hat JOSEPHUS seine Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, eine vollständige Geschichte des jüdischen Volkes, geschrieben. Dem gegenüber wird heutzutage das Wort Archäologie in einem engeren Sinn gebraucht, als Name einer speziellen historischen Disziplin, die zu ihrer Aufgabe hat die wissenschaftliche Darstellung der gesammten Lebensverhältnisse, der Sitten und Gebräuche, der bürgerlichen und religiösen Institutionen der Hebräer. Damit ist die Archäologie als selbständige Disziplin gegenüber gestellt der Geschichte des Volkes Israel, welche die Entwicklung des gesammten politischen und geistigen Lebens des Volkes zu schildern hat, und ihren einzelnen Zweig- und Hilfswissenschaften: der Religionsgeschichte, der Literaturgeschichte, der physischen und politischen Geographie Palästinas, der Exegese des A. T.

2. Die inhaltliche Abgrenzung der Archäologie ist jedoch keine scharfe. Einer steten Bezugnahme auf die Geschichte Israels kann die Archäologie nicht entbehren, weil nur im Zusammenhang der ganzen Geschichte die Entstehung und Entwicklung vieler Sitten und Einrichtungen verstanden werden kann. — Was die ATl. Religionsgeschichte anlangt, so ist unmittelbar einleuchtend, dass eine Schilderung der religiösen Gebräuche und Einrichtungen immer wieder auf dieselbe wird zurückgreifen müssen. — Ebenso hängt die Archäologie auf's engste zusammen mit der Literaturgeschichte, welche die schriftlichen Denkmäler der Hebräer in das ganze geistige Leben des Volkes einzuordnen sich bemüht. Die Darstellung der Dichtkunst und der Wissenschaft, die vielfach in die hebr. Archäologie aufgenommen worden ist, ge-

hört allerdings nicht in den Rahmen unserer Disciplin, aber als historische Wissenschaft (§ 2) wird die Archäologie in ganz besonderer Weise von den Ergebnissen der literargeschichtlichen Untersuchung beeinflusst. — Die Geographie von Palästina ist, rein theoretisch betrachtet, wie die Literaturgeschichte eine Voraussetzung der Archäologie. Eine Beschreibung der Sitten und Gebräuche eines Volkes erfordert die Kenntniss der physischen Beschaffenheit des Landes, des Klimas, der Produkte, der Tierwelt. Da jedoch eine Hauptaufgabe der Archäologie gerade darin besteht, zum Verständniss der Eigentümlichkeiten eines Volkes den Zusammenhang mit den Eigentümlichkeiten des Bodens aufzuzeigen, so dürfte es dadurch gerechtfertigt sein, wenn in den vorliegenden Abriss eine kurze Darstellung der Geographie unter diesem Gesichtspunkt aufgenommen ist.

3. Die zeitliche Abgrenzung des Gebiets erscheint am natürlichsten mit dem Untergang des selbständigen jüdischen Staatswesens unter Hadrian gegeben. Hiebei ist jedoch ein Doppeltes zu beachten: 1) Schon lange vorher hat griechische Sprache, griechische Sitte, griechische Bildung ihren siegreichen Einzug auch bei dem jüdischen Volk gehalten. Diese allmähliche Hellenisirung und ihr Produkt genauer zu beschreiben, ist nicht Aufgabe der hebräischen Archäologie, die es mit den dem hebräischen Volke eigentümlichen Sitten und Zuständen zu tun hat. Das eingedrungene Griechentum war genau genommen bloss äusserer Firniss; das Volk als solches ist nicht, oder nur sehr wenig entsemitisirt worden. 2) Ganz ausser Betracht bleiben die spezifisch christlichen Sitten und Gebräuche, auch wenn sie sich zunächst auf jüdischem Boden entwickelt haben. Ihre Darstellung gehört in das Gebiet der christlichen Archäologie.

Der Sprachgebrauch geht dahin, in nachexilischer Zeit nicht mehr von Hebräern sondern von Juden zu reden. Den Titel ‚hebräische Archäologie‘ in den einer ‚hebräisch-jüdischen‘ oder ‚biblischen Archäologie‘ umzuwandeln, liegt jedoch kein zwingender Grund vor. Mit dem Beibehalten des hergebrachten Titels soll keineswegs das Gewicht der Tatsache bestritten werden, dass nach dem Exil sich nicht das Volk der Hebräer, sondern die Religionsgemeinde der Juden auf dem Boden Palästinas findet.

§ 2. Methode und Gliederung.

1. Da die Archäologie als Teildisziplin der Geschichte des Volkes Israel eine historische Wissenschaft ist, so ist auch ihre Methode die historische. Darin liegt:

a) Die Archäologie hat ihr Quellenmaterial streng nach den Grundsätzen und mit den Mitteln der historischen Kritik zu verarbeiten.

b) Die Archäologie darf nicht ohne Beachtung der Zeitunterschiede die ganze Summe des vorliegenden Stoffes einfach in ein grosses Schema unterbringen. Vielmehr ist ihre Hauptaufgabe die Entstehung und allmähliche Entwicklung der Sitten und Einrichtungen zu beschreiben, soweit eben diese Entwicklung im Lichte der Geschichte vor sich geht und nachgewiesen werden kann. Hiebei hat sie sich auf den Boden der rein menschlichen Entwicklungsgeschichte zu stellen.

c) Endlich hat die Archäologie, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, ausgedehnten Gebrauch zu machen von dem Vergleich der hebräischen Sitten und Einrichtungen mit denen der nächst verwandten Völker und derjenigen Völker, von denen die Hebräer in ihrer Kultur beeinflusst worden sind (ausgenommen ist nach § 1 der Hellenismus). Schon hier von vorn herein soll betont werden, dass in der hebräischen Kultur eine ausserordentlich starke Entlehnung fremder Kulturelemente stattgefunden hat (vgl. § 14).

2. Hienach könnte für eine historische Wissenschaft zunächst eine Gliederung nach den Hauptperioden der Geschichte Israels sich empfehlen. Unleugbar hätte diese Anordnung den einen grossen Vorzug, dass dabei ein geschlossenes Bild der politischen, sozialen und religiösen Zustände in jeder einzelnen Periode sich ergeben würde. Allein abgesehen davon, dass sich hiebei vielfache Wiederholungen nicht vermeiden liessen, empfiehlt sich diese Gliederung desshalb weniger, weil dabei die Hauptaufgabe zu kurz käme, ein klares Bild von der Entstehung und Entwicklung der einzelnen Sitten und Einrichtungen zu geben.

Es verdient desshalb die allgemein übliche sachliche Einteilung den Vorzug. Hiebei ist die *Uebersicht über Land und Leute* und über die Stellung der Hebräer unter den semitischen Völkern vorauszuschicken. Der Inhalt der eigentlichen Archäologie wird hergebrachter Weise unter den Titeln *Privataltertümer*, *Staatsaltertümer*, *Religionsaltertümer* untergebracht, eine Einteilung, die sich durch ihre Einfachheit immer noch als die brauchbarste erweist. Freilich dürfen die Ausdrücke Privataltertümer und Staatsaltertümer dabei nicht zu eng gefasst werden:

zu diesen gehören alle Rechtsaltertümer, zu jenen, den Privataltertümern, werden auch die Sitten und Gebräuche des gesellschaftlichen Lebens gerechnet.

Was die meist beliebte Voranstellung der Religionsaltertümer betrifft, so ist zuzugeben, dass in der erhaltenen hebräischen Literatur die gottesdienstlichen Verhältnisse die erste Stelle einnehmen. Trotzdem wird bei Voranstellung der Religionsaltertümer das ganze Bild von vornherein ein schiefes, weil im alten Israel der Gottesdienst keineswegs alles beherrschend im Vordergrund stand. Es sind zwar die Sitten und Gebräuche des israelitischen Lebens wie bei allen alten Völkern vollständig beeinflusst von den religiösen Vorstellungen und es ist Aufgabe der Archäologie eben diesen Einfluss aufzuzeigen. Aber die spezifisch religiösen Einrichtungen — und diese sind in dem Kapitel der Sakralaltertümer darzustellen — haben sich ihrerseits aus der ganzen Volkssitte heraus entwickelt. Die Art und Weise der Gottesverehrung, ja in letzter Linie auch die Vorstellungen von der Gottheit können nur im Zusammenhang mit den bürgerlichen und sozialen Verhältnissen verstanden werden. Die Darstellung der Religionsaltertümer hat demgemäss an den Schluss, die der Privataltertümer an die Spitze zu treten.

§ 3. Quellen.

A. Denkmäler und Münzen.

I. *Unmittelbare Urkunden:* 1. Inschriften auf palästinensischem Boden, sowohl jüdische und phönicische als auch griechische und römische. In Betreff der ersteren vgl. § 39. Die letzteren sind gesammelt im Corpus inscript. Latinarum t. III und Corpus inscript. Graecarum t. III. Die Literatur hierüber s. bei Schürer GJV I² 22f.

2. Baudenkmale auf palästinensischem Boden, leider nur sehr spärlich erhalten bezw. bis jetzt ausgegraben. Die wichtigsten sind die Bauten in Jerusalem, Wasserleitungen und Gräber etc. (vgl. §§ 10 und 35). — Hier ist ausserdem noch zu nennen der Triumphbogen des Titus in Rom mit Abbildungen der Tempelgeräte.

3. Jüdische und Phönicische Münzen. Vgl. § 29.

II. *Mittelbare Quellen:* die ägyptischen und assyrisch-babylonischen Denkmäler, insofern sie uns Aufschluss geben über die

Kultur dieser Völker, von welcher die Kultur der Hebräer sehr stark beeinflusst worden ist. Vgl. § 14.

B. Schriftliche Quellen.

1. Das Alte Testament. Ueber die Abhängigkeit der Archäologie von der ATl. Einleitungswissenschaft s. §§ 1 und 2. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf diese Quelle, für jede geschichtliche Disziplin nach § 2 selbstverständlich, wird in unserem Falle doppelt gefordert, aber auch erschwert, durch gewisse Eigentümlichkeiten der israelitischen Schriftstellerei, besonders durch den Charakter der Bücher des A. T. als ‚kanonischer', ‚heiliger' Schriften der Juden.

Stade GVJ I² 13—40 47—85.

2. Von den sog. Apokryphen kommen fast nur die Makkabäer-Bücher in Betracht, welche manchen Beitrag zur Kenntniss der Sitten und Einrichtungen des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geben. Sie umfassen die Jahre 175—135 v. Chr.

Schürer GJV I² 26 ff. II² 579 ff. 739 ff.

3. Das Neue Testament bietet zwar für unsere Disziplin nicht viel Neues gegenüber dem A. T., ist aber als Bestätigung der Angaben des letzteren und als Zeugniss für die unveränderte Fortdauer wichtiger Einrichtungen wertvoll.

4. Flavius Josephus. Josephus gilt so ziemlich allgemein als ein eitler, selbstgefälliger Schriftsteller. Dies, sowie sein durchgängiges Streben sein Volk zu verherrlichen, führt ihn zu Uebertreibungen etc., was seiner Glaubwürdigkeit Eintrag tut. Für die spätere Zeit ist er eine Hauptquelle, für die ältere Zeit hat er fast ausschliesslich die kanonischen Bücher des A. T. benützt, nicht ohne sehr starke Umgestaltungen und Ausschmückungen der Geschichte im apologetischen Interesse. Seine archäologischen Nachrichten sind durchweg mit Vorsicht zu benützen.

Von seinen Werken kommen für uns namentlich in Betracht:

a. Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, eine Geschichte des jüdischen Krieges, von ihm als Augenzeugen dargestellt.

b. Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, eine Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis zum Ausbruch des Krieges gegen die Römer (66 n. Chr.).

Schürer GJV I² 56—81.

Beste Ausgabe: Flavii Jesephi opera omnia recognovit . . . . BNiese. Berlin 1885 ff. (noch nicht vollständig).

5. Philo von Alexandrien. Von seinen Schriften enthält einiges archäologische Material sein grosser allegorischer Kom-

mentar zum Pentateuch: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι. Während er für die Zeitgeschichte als Augenzeuge vielfach eine Quelle ersten Rangs ist, sind seine Ausführungen über die alte Zeit mit grosser Vorsicht zu benützen. Abgesehen von seiner allegorisirenden und rationalisirenden Methode, welche hebräische Sitten und Einrichtungen der hellenisch gebildeten Welt mundgerecht machen soll, verrät er auch manchmal entschiedenen Mangel an Sachkenntniss.

Schürer GJV II² 745—747; 831—871.

6. Die rabbinische Literatur. Die Arbeit der Rabbinen bestand in der wissenschaftlichen Bearbeitung der überlieferten heiligen Schriften, sowohl in der Form von Kommentaren (Midraschim und Targumim) als auch in der Form systematischer Darstellungen (Talmudische Literatur: Mischna, Tosephta, Jerusalemischer und Babylonischer Talmud). Inhaltlich ist zu unterscheiden die Feststellung und immer genauere Ausführung des Gesetzes und die Bearbeitung bezw. Bereicherung und Umbildung der heiligen Geschichte. Das Ergebniss der ersteren Tätigkeit war die Ausbildung eines Gewohnheitsrechts über das geschriebene Gesetz hinaus *(Halacha)*, die Bearbeitung der Geschichte kam auf die Herausbildung einer Art Legende *(Haggada)* hinaus.

Die Entstehung dieser rabbinischen Literatur reicht mit wenigen Ausnahmen nicht weiter als bis in die letzten Jahrzehnte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts hinauf. Da jedoch die Tradition, welche hier ihre Fixirung gefunden hat, eine viel ältere und gute ist, so ist diese Literatur eine wertvolle Quelle für die Kenntniss der Satzungen und Gesetzesauslegung zur Zeit Christus'. Dagegen ist die Glaubwürdigkeit in Betreff des Altertums eine sehr geringe. Vollends die Verfasser der späteren Partieen wussten vom Altertum so gut wie nichts.

Schürer GJV I² 86—124 II² 269—313; ebendaselbst reichhaltiges Literaturverzeichniss.

7. Griechische und römische Klassiker. Eine Reihe von Werken griechischer und römischer Autoren, welche ausschliesslich oder gelegentlich die Geschichte der Juden behandeln (z. T. von Josephus benützt, so besonders Nicolaus Damascenus), sind verloren gegangen. Die erhaltenen Reste bieten nur vereinzelte Bemerkungen (z. B. bei Tacitus, Herodot, Diodor u. a); auch dieses wenige ist vielfach irrig. Ptolemäus gibt nur Ortsnamen; mehr für die Geographie bieten Strabo und Plinius, letzterer

auch für die Naturgeschichte. Herodot, Diodorus Siculus u. a., sowie der Babylonier Berosus und der Phönicier Sanchuniathon (übersetzt von Philo Byblius) sind wichtige Quellen für die Altertümer der Aegypter, Phönicier, Babylonier und Perser.

Schürer, GVJV I² 33—55.

8. Die arabische Literatur. Die Nachrichten über den alten Gottesglauben und Gottesdienst der Araber haben für unseren Gegenstand besonderes Interesse und Wichtigkeit, weil wir hier die semitische Religion in einer sehr primitiven, durch keine fremde Beimischung alterirten Form, namentlich noch als Religion von Nomadenstämmen vor uns haben. Daher zeigt sich denn auch eine weitgehende Uebereinstimmung zwischen dem altarabischen und dem althebräischen Kult.

Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III. Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert, Berlin 1887. — RSmith, Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885; The Religion of the Semites, Edinburgh 1889. — Noeldeke in ZDMG XL 1886, 148ff; XLI 1887, 707ff.

9. Moderne Werke über den Orient, Reisebeschreibungen u. dgl., welche zuverlässige Schilderungen des Landes und seiner Bewohner geben, sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Kenntniss und das Verständniss der alten Sitten und Gebräuche der Völker des vorderen Orients. Zum Grundcharakter aller Verhältnisse des Orients gehört die Stabilität; unverwüstliche Achtung vor dem Hergebrachten, instinktmässiges Misstrauen gegen Neuerungen jeder Art bildet ein hervorragendes Merkmal im Charakter des Orientalen. Auch die Naturbeschaffenheit des Landes ist durchaus geeignet die Erhaltung alles Hergebrachten zu fördern. Im Grossen und Ganzen sind die Sitten, die ganze Kultur des Morgenlands seit den ältesten Zeiten bis heute [1] in den Grundzügen gleichgeblieben. Namentlich die nomadisirenden Stämme, die Beduinen, stehen noch heute auf derselben Kulturstufe wie vor Jahrtausenden. Es ist also abgesehen von dem, was speziell dem Islâm angehört, ein Rückschluss von den heutigen Verhältnissen auf die Sitten, Gebräuche und Einrichtungen der alten Zeit vielfach gut möglich. Vor einer direkten Uebertragung aller Verhältnisse, wie sie bisweilen schon versucht worden ist, muss man sich allerdings hüten.

Ein vollständiges Verzeichniss der ausserordentlich zahlreichen Literatur s. bei Röhricht, Bibliotheca geograph. Palaestinae und in den jähr-

[1] Von den grösseren Küstenstädten, wo der europäische Einfluss übermächtig geworden ist, ist natürlich abzusehen.

lichen Literaturberichten der ZDPV. — Hier seien nur einige der wichtigsten Bücher genannt (vgl. auch die Literaturangabe S. 15):

NIEBUHR, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772; Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, 3 Bde. 4°, Kopenhagen 1774. — BURCKHARDT, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831. — SEETZENS Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien ... herausgeg.... von FRKRUSE, 4 Bde., Berlin 1854—1859. — ROBINSON, Palästina und die angrenzenden Länder, 3 Bde., Halle 1841. — Neuere biblische Forschungen in Palästina und den angrenzenden Ländern, Berlin 1857. — LANE, An account of the manners aud customs of the moderne Egyptians, London 1836. Deutsch von ZENKER, Leipzig 1852. — DOUGHTY, Travels in Arabia deserta, 2 vols, Cambridge 1888. — SNOUCK HURGRONJE, Mekka, 2 Bde. 4°, Haag 1888f. — KLEIN, Mitteilungen über Leben und Sitten der Fellachen in Palästina: ZDPV IIIff (1880ff). — POST, Sects aud Nationalities of Palestine: PEF Quart. Stat. 1890ff.

§ 4. Geschichte der Disciplin.

LDIESTEL, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869.

1. Die Anfänge unserer Disziplin reichen hinauf bis in die Zeit der alten Kirche. Herkömmlicher Weise bezeichnet man EUSEBIUS v. Cäsarea als den Vater der bibl. Altertumskunde, mit Recht insofern als er einen Hauptzweig der Archäologie, die biblische Geographie und Topographie, zu allererst bearbeitet hat in seinem Werke Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, von HIERONYMUS übersetzt unter dem Titel: De situ et nominibus locorum hebraicorum liber (gewöhnlich als Onomasticon bezeichnet). Es ist dies ein Verzeichniss der im A. T. erwähnten Ortsnamen mit kurzen Angaben ihrer Lage etc. — Auch ein Werk des EPIPHANIUS gehört unserem Gebiet an: Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, ‚von den Massen und Gewichten'. Der erste Teil des interessanten Buchs gibt eine Geschichte der Uebersetzungen des A. T.; der zweite Teil enthält ausführliche Angaben über die Masse und Gewichte der heiligen Schrift, eine kurze Besprechung einer Anzahl biblischer Ortsnamen und überdies gelegentlich verschiedene Mitteilungen über Sitten und Gebräuche — eine merkwürdig reichhaltige Sammlung von Material aus fast allen wichtigen Zweigen der Altertumskunde. Dabei ist durchaus die allegorische Erklärung angewendet, z. B. Gen 18 $_6$ sind die „3 Mass Feinmehl" ein Zeichen der Dreieinigkeit, „im Mass zwar ist die Dreiheit, im Brote aber eine einzige Einheit und Ein Geschmack"[1]. Doch sind beide Werke nur spärliche Ansätze. Es fehlte noch ganz der Begriff unserer Wissenschaft als einer einheitlichen, ein organisches Ganze bildenden Disziplin.

2. Das ganze Mittelalter hindurch erfuhr unsere Wissenschaft keinerlei Förderung, überhaupt keine Behandlung. Doch können die zahlreichen *Itinerare* und Berichte über Pilgerfahrten, welche allerdings von der damaligen Zeit keineswegs zur Erweiterung der wissenschaftlichen Kenntniss des alten Palästina ausgebeutet worden sind, mit mehr oder weniger Nutzen von uns verwertet werden.

---

[1] Des Epiphanius Buch über Masse und Gewichte zum ersten Mal vollständig. In Symmikta von P. DE LAGARDE II. Göttingen 1880, 149—216.

3. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde die Arbeit wieder aufgenommen. Als das erste, die Hauptstücke der Disziplin umfassende Werk sind zu nennen die 1593 erschienenen *Antiquitates judaicae* des gelehrten Orientalisten ARIAS MONTANUS in 9 Büchern, die meist biblische Namen trugen (Phaleg, Caleb, Nehemia, Aron, Tubalcain, Daniel). Es folgten in diesem und dem nächsten Jahrhundert eine Reihe von Arbeiten, teils Gesammtdarstellungen, teils Einzeluntersuchungen. Welchen Umfang bald die Literatur gewonnen, mag man aus dem grossen, 34 Foliobände umfassenden Sammelwerk von BLASIUS UGOLINO (1744—1769) ersehen. In diesem ‚*Thesaurus*' sind die meisten der bis dahin erschienenen Schriften archäologischen Inhalts gesammelt. Im Wesentlichen fanden alle wichtigen Gebiete, die man heute unter dem Namen Archäologie zusammennimmt (Geographie, Topographie, Naturgeschichte, Privat-Staats-Sakralaltertümer) in jener Zeit ihre Behandlung, wenn auch entschieden die Religionsaltertümer im Vordergrund des Interesses standen. Dagegen war die richtige Methode noch keineswegs gefunden. Speziell die Religionsaltertümer wurden vollständig beherrscht durch die auch von den Reformatoren angenommene Typik, nach welcher alle Ceremonien als „*typi* und *umbrae futurarum rerum, vorzüglich Christi*" zu erklären sind. Auch das mehr oder weniger Conglomeratartige aller dieser Werke ist für den Stand der Wissenschaft charakteristisch; von historisch-kritischer Behandlung ist wenig zu verspüren. Statt ein Bild der Entwicklung der Sitten und Einrichtungen zu zeichnen, bieten die Arbeiten eine blosse Sammlung des im A. T. gegebenen Stoffs und eine einfache Registrirung desselben unter bestimmten hergebrachten Rubriken. Sie sind deshalb von geringer bleibender Bedeutung. Hervorragend unter der Masse sind etwa die Arbeiten von PETRUS CUNÄUS, der in seinem viel gelesenen Buch als einer der ersten zahlreiche griechische und römische Parallelen beizieht und sich bemüht, in einer etwas an den Rationalismus erinnernden Weise die Klugheit mancher Gesetze aufzuzeigen (z. B. das Jobeljahr sollte dem Uebel der Latifundienwirtschaft steuern); das kurze aber reichhaltige, vielfach kommentierte handbuchartige Werk von GOODWIN; die für die damalige Zeit treffliche Leistung des gelehrten Staatsmannes SELDEN auf dem Gebiet der Rechtsaltertümer.

4. Eine neue fruchtbare Anregung gab SPENCER dadurch, dass er die Frage nach dem Ursprung der mosaischen Einrichtungen der Hebräer, die bisher Sache des Glaubens und nicht der wissenschaftlichen Untersuchung gewesen war, in den Vordergrund stellte. Bisher war es orthodoxe Praxis gewesen, dass alles, was sich in Kultur und Sitte der den Hebräern verwandten und benachbarten Völker gleiches oder ähnliches mit dem israelitischen Kult fand, einfach für eine Nachbildung des Biblischen, das Hebräische also für das Originale erklärt wurde. Diese Anschauung drehte SPENCER geradezu um. Mit Berufung auf die Autorität verschiedener Kirchenväter, namentlich des CHRYSOSTOMUS, suchte er zu zeigen wie nicht wenige Riten der Heiden von den Israeliten in ihren Kult herübergenommen worden seien[1]; Gott habe dieselben als „ineptiae tolerabiles" zugelassen, weil das Volk von Jugend

[1] De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, lib. III dissertatio I, de ritibus e gentium moribus in legem transactis. Ausg. von PFAFF, Tübingen 1732, S. 637—740.

auf in Egypten daran gewöhnt war; doch wurden sie natürlich dem Monotheismus angepasst. Ueberhaupt nimmt SPENCER dem Kultusgesetz gegenüber eine sehr freie Stellung ein; es ist ihm eine „lex onerosa licet et inutilis“, aber notwendig, weil das störrige Volk nur dadurch in Unterwürfigkeit gegen Gott gehalten werden konnte[1]. Die Opfer sind nicht durch göttliche Anordnung, sondern aus dem rohen Unverstand und Aberglauben der Völker entstanden, die Gott nicht besser zu verehren wussten[2]. Dabei blieb SPENCER jedoch in einem wesentlichen Punkt durchaus auf orthodoxem Boden, insofern er die typologische Deutungsweise festhielt; der sekundäre Zweck der mosaischen Gesetze und Riten ist ihm, „mysteriis adumbrandis inservire“, sie sind ihm „majorum rerum quasi typus“. Doch warnt er vor übermässigem Gebrauch der Allegorie[3]. In der Ausführung seines Grundgedankens über den Ursprung der hebräischen Institutionen ist freilich manches verfehlt, so wenn er die meisten Gebräuche aus Aegypten ableiten will, und umgekehrt alles Verbotene auf den Kultus der „Zabier“ zurückführt. Allein trotzdem werden wir entgegen dem vielfach beliebten Verdammungsurteil[4] über SPENCER den Gedanken eines solchen Zusammenhangs des israelitischen Kultus (und Sitte) mit dem anderer Völker als richtig bezeichnen müssen und in der Anwendung desselben die ersten Anfänge einer wirklich historischen Behandlung unserer Disziplin erblicken. SPENCER ahnt die Notwendigkeit, dass der nationale Sinn eines Volkes sich in solchen Ritualien eigentümlich ausprägen müsse, und dass es unmöglich sei, diesen Faktor bei der Erklärung des Mosaismus zu streichen. „Er steht spezifisch höher als alle Typiker und Allegoristen und hat der wissenschaftlichen Wahrheit zuerst Bahn gemacht“ (DIESTEL 543).

5. Es erscheint selbstverständlich, dass diese Ausführungen heftigen Widerspruch erfuhren. Als einer der bedeutendsten Vertreter des kirchlichen Standpunkts ist der etwas ältere LUND zu nennen; SPENCERS Hauptgegner war WITSIUS. Beide hatten für den historischen Sinn SPENCERS kein Verständniss. Sie standen vollständig unter dem Einfluss der neu aufgekommenen Coccejanischen Hermeneutik, in welcher die in der damaligen Kirche übliche Typik auf die Spitze getrieben war. Zwar trieb COCCEJUS nicht Allegorie im eigentlichen Sinne, allein die Resultate seiner Exegese unterschieden sich wenig von denen der allegorischen Methode, da er den allgemeinen dogmatischen Grundsatz, dass Christus als „nucleus“ überall im A. T. zu finden sei, streng durchführte vermittelst seines hermeneutischen Grundsatzes: id significant verba, quae possunt significare in integra oratione. Auf die Archäologie angewendet ergaben diese Sätze als Hauptaufgabe des Archäologen, den mysterienreichen Hintergrund der israelitischen Altertümer und deren fortlaufende typische Beziehung auf Christus nachzuweisen. Zu welchen Geschmacklosigkeiten dies führte, zeigt das abschreckende Beispiel von LUND. Ihm sind unter anderem die heilige Lade, das Manna und der Aaronsstab „gar artige Abbildungen Christi“. Die Lade: darauf deutet schon

---

[1] ibid. lib. I, cap. XIV, S. 196—207.

[2] ibid. lib. III dissertatio II, S. 741—772, vgl. besonders S. 742.

[3] ibid. lib. I, cap. XV, S. 208—223.

[4] BÄHR, Symbolik des mosaischen Kultus I, S. 59—64; FRWSCHULTZ und HSTRACK in ZÖCKLERS Handbuch der theolog. Wissenschaften I[3] 374f.

der Name des Künstlers „Bezaleel = Gott im Schatten“ (vgl. Kol 2 17); Gold und Holz an der Lade weisen auf die Doppelnatur Christus'; die Dauerhaftigkeit des Holzes ist die Unverweslichkeit des Fleisches Christus' (Ps 16 10); der Deckel der Lade bedeutet, dass Christus' der Deckel unserer Sünde ist; den für die Tragstangen dienenden Ringen an den vier Ecken der Lade entspricht die Predigt von Christus „in allen vier Ecken der Welt“. Im Manna ist unser Heiland als das rechte Brot vorgebildet: wie das Manna kam er vom Himmel und zwar bei Nacht; dem schneeweissen Manna gleich ist die Weisse der Unschuld Christus'; wie das Manna im Mörser zerrieben und mit Mühlen gestossen worden, so ist auch Christus in allerhand Kreuzesmörsern und Anfechtungsmühlen zerrieben und zerstossen worden; das Manna ist eine süsse Speise, wer ist den Gläubigen süsser als Christus? Dem wunderbaren Aufblühen der dürren Ruthe Aarons entspricht, dass Christus dürr und schwach war nach der menschlichen, grünend und kräftig nach der göttlichen Natur; die Blätter am Stab bedeuten das königliche Amt Christus' (vgl. Dan 4 8ff.), die Blüten in ihrer röthlich-weissen Farbe das hohepriesterliche Amt (vgl. Cant 5 10), die Früchte das prophetische Amt, denn der bitteren Rinde der Mandel mit dem süssen Kerne gleicht Christus' Lehre, dem Fleische bitter, dem Geiste anmutig. Die Kunst des Archäologen besteht ausserdem in dem Anhäufen von einer Masse Stoff, im Aufwerfen und Untersuchen der unglaublichsten Fragen. Mit grossem Ernst behandelt LUND das Thema: wie viel ein Mensch Manna an einem Tage essen könne, ob die Juden Sonne und Mond haben vor der Wolkensäule sehen können oder nicht u. dgl. — Man sieht, die Wissenschaft ist auf dem besten Wege zu einer blossen Spielerei mit geistreichen und geistreich sein sollenden Gedanken zu werden.

6. Die Geographie und Naturgeschichte sind, wie es in der Natur der Sache lag, glücklicherweise von dieser Typologie verschont geblieben. Nachdem diese Gebiete anfänglich nicht selbständig, sondern als Anhang zur Exegese bearbeitet worden waren, brachte das 17. Jahrhundert mehrere hervorragende und grundlegende Leistungen: von SBOCHART eine *Geografia sacra* (1646), eine Illustration der Völkertafel (Gen 10) mehr ethnographischen als geographischen Inhalts, ein Werk, in welchem „eine stupende Gelehrsamkeit im willigen Dienst eines fruchtbaren Scharfsinns und ungemeiner Kombinationsgabe“ steht (DIESTEL 465); von demselben ein umfassendes Werk über die biblische Fauna (*Hierozoicon*, 1663); von JSCHEUCHZER eine umfangreiche *Physica sacra* über alles Naturgeschichtliche in der Bibel; von ARELAND eine ausführliche Beschreibung von Palästina in physischer, ethnographischer und politischer Beziehung mit umfassender Benützung aller Quellen, eine Zusammenstellung des ganzen damaligen Wissens. Den Abschluss der katholischen Tradition in Betreff der heiligen Stätten Palästinas bildet das grosse Werk von QUARESMIO, *Historica, theologica et moralis elucidatio Terrae Sanctae* 1639 (2. Aufl., 1880—1882).

7. Von der Mitte des letzten Jahrhunderts an erfreute sich, entprechend der wachsenden Neigung der Zeit für die Realien, unsere Disziplin einer ausgedehnten Pflege. Zugleich änderte sich die Behandlungsweise in manchem Stück. Für die Geographie und Naturkunde begann man die Beobachtungen der immer zahlreicher werdenden Reisen im Morgenland, wie sie in einer riesenhaft anschwellenden Literatur von Reiseberichten niedergelegt waren, auszubeuten. Männer wie FHASSELQUIST, JSEETZEN, LBURCKHARDT,

TTobler, ERobinson haben den Bann der katholischen Tradition gebrochen und eine völlig unbefangene Forschung auf dem Gebiet der historischen Geographie und Topographie auf Grund einer exakten Beobachtung und Untersuchung der Landesverhältnisse eröffnet. Eine erdrückend vollständige Zusammenstellung und zugleich kritische Benützung sämmtlicher wichtigen bis dahin vorhandenen Quellen, sowie die Berücksichtigung der ganzen geschichtlichen Entwicklung zeichnet das epochemachende Werk des grossen Geographen KRitter aus (2. Aufl. 1840), das bis heute seine Bedeutung behalten hat. Allerdings hat seitdem in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die Erforschung von Palästina grosse Fortschritte gemacht. Genaue Vermessung und sorgfältige Nachgrabungen, daneben hergehend strenge Sichtung und Bearbeitung des alten Quellenmaterials mit den Mitteln einer philologisch-historischen Kritik charakterisiren die heutige Arbeit auf diesem Gebiet.

8. Nicht ebenso rasche Fortschritte wurden auf den übrigen Gebieten gemacht. Allerdings brach sich mehr und mehr die Erkenntniss Bahn, die schon Spencer ausgesprochen hatte, dass die israelitischen Altertümer in den Zusammenhang der Sitten und Gebräuche der alten Morgenländischen Völker hereinzustellen und von hier aus zu erklären seien. Damit hängt zusammen, dass die Privat- und Staatsaltertümer mehr in den Vordergrund traten. Speziell das Recht fand von Michaelis (*Mosaisches Recht*, 1770—1775) und Saalschütz (*das Mosaische Recht*, 1846 ff.) sehr eingehende Darstellungen, die das Verständniss bedeutend förderten. — Charakteristisch ist auch für diesen Zeitraum, dass neben den systematischen Darstellungen die *Biblischen Wörterbücher* sich immer grösserer Beliebtheit erfreuen. In ihnen war die bequemste Form gefunden, in welcher die Ergebnisse der Archäologie den andern Disziplinen zum unmittelbaren Gebrauch dargeboten werden konnten.

Trotz der Fortschritte in der historischen Auffassung blieb auf dem Gebiet der Sakralaltertümer die hergebrachte Typik noch lange herrschend. Michaelis (*Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit*, 2. Aufl., 1763) suchte zwar den Gebrauch der Typik etwas einzuschränken und wissenschaftlicher zu gestalten, verfiel aber doch selbst recht geschmacklosen Deutungen. Nachdem diese Deutungsweise in der Zeit des Rationalismus in starken Misskredit gekommen war (so dass LBauer sie als „hoffentlich ausgestorben" bezeichnen konnte), wurde sie durch Bähr unter dem Namen „*Symbolik des Kultus*" wieder neu belebt und zu grossem Einfluss gebracht. Bähr suchte die Willkürlichkeit und Geschmacklosigkeit der alten Allegorik und Typik zu vermeiden, indem er zwischen Symbolik und Typik scharf unterschied — ohne erstere schwebe letztere ganz in der Luft — und bestimmte Deutungsregeln aufstellte, so vor allem die Regel, „dass die Symbole nur solche Bedeutung haben können, welche mit den religiösen Ideen des Mosaismus und mit seinen klar ausgesprochenen Prinzipien im Einklang steht". Dabei hielt er aber an dem Grundsatz fest, dass der mosaische Kultus mit seiner sinnlichen Form nur dann sich erklären und rechtfertigen lasse, wenn man das Ganze und das Einzelne als sinnbildlich, als Symbol auffasse; von hier aus sei dann auch die typische Bedeutung mit Sicherheit zu ermitteln. So wird ihm die Stiftshütte zur bildlichen Darstellung der eigentlichen Wohnung Gottes, des Himmels, und seine Zahlendeutungen stehen hinter der alten Typik nicht zurück. — Bähr's Nachfolger und

Gesinnungsgenossen, ein Hengstenberg, Kurtz, Keil u. a. haben manche Auswüchse abgethan, auch die Verwendung der Symbolik (und Typik) beschränkt, stehen aber prinzipiell auf dem alten Grundsatz, dass ohne Symbolik und Typik ein Verständniss der Religionsaltertümer nicht möglich sei.

Auch auf die Behandlung der Profanaltertümer musste diese Stellung von Einfluss sein, wie dies in dem reiches und gut disponirtes Material enthaltenden Buch von Keil sich zeigt. Neben der supranaturalen Erklärung, wie sie für die Symbolik und Typologie notwendig ist, bleibt kein Raum mehr für die Anerkennung einer rein menschlichen Entwicklung. Es ist klar, dass symbolisch-typologische und streng geschichtliche Behandlung einander ausschliessen. Der neueste Bearbeiter der Archäologie HStrack (bezw. FW Schultz) versucht zwar eine Vereinigung beider Gesichtspunkte, allein ohne überzeugenden Erfolg. Wenigstens ist es nicht der historischen Methode entsprechend, die Aufgabe der Archäologie dahin zu bestimmen, sie müsse die ATl. Kultuseinrichtungen und Riten als einen „wahrhaft angemessenen Ausfluss der ATl. Religion begreifen und durch die Anerkennung der ihnen zu Grunde liegenden Gotteserkenntniss als einer, die auch im N. T. nicht abgethan, sondern nur tiefer und voller entwickelt ist, das typische Verhältniss d. i. den organischen Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. hinreichend wahren". Im Uebrigen kommt bei der Darstellung selbst die Symbolik und Typologie hier ziemlich kurz weg.

9. Zu einer nutzbringenden Verwertung der Erkenntniss vom geschichtlichen Zusammenhang der israelitischen Kultur mit der anderer orientalischer Völker, sowie der Ergebnisse der immer mehr Anklang findenden religions- und kulturgeschichtlichen Studien konnte es nur da kommen, wo man bei aller Anerkennung des spezifischen Wertes der israelitischen Religion auf die symbolische und typische Deutung der Einzelheiten verzichtete und die Aufgabe der Archäologie darin suchte, die Altertümer der Israeliten objektiv darzustellen, mit denen anderer Völker vorurteilslos zu vergleichen, auf historischem Weg ihrer Entstehung nachzugehen und ihre Bedeutung auf dem jeweiligen Stand der gesammten Entwicklung des Volkes zu begreifen. Auf dieser Seite stehen Namen wie Jahn, LBauer, Winer, de Wette, Ewald. Bei ihnen, übrigens auch bei manchen Männern der symbolisch deutenden Richtung, zeigt sich deutlich das Bestreben die Archäologie aus einer blossen Stoffsammlung durch strenge Durchführung des kulturgeschichtlichen Gesichtspunkts zu einer einheitlichen, organisch gegliederten Wissenschaft zu erheben. Doch ist diese schwierige Aufgabe keineswegs schon völlig gelöst; auch diese Werke bringen es meist über einfache Vergleichung der hebräischen Sitten mit denen anderer Völker nicht hinaus zu einem einheitlichen klaren Bild von dem Ursprung, der Entwicklung und dem Charakter der hebräischen Kultur.

10. Die neue Wendung in der Pentateuchkritik musste auch auf unsere Disziplin eine grosse Rückwirkung ausüben. So viel muss auch der Gegner der „modernen Kritik" zugeben, dass durch sie eine ungeahnte grossartige Belebung des historischen Interesses und der historischen Forschung auf ATl. Gebiet hervorgerufen wurde. Erst nachdem mit den traditionellen, zu einer Art Glaubenssatz erhobenen Vorstellungen von dem Ursprung und der Entwicklung des Volkes Israel gründlich gebrochen worden, konnte und kann die Methode der historischen Kritik voraussetzungslos auf unsere Disziplin

angewendet werden. Eine vollständige Darstellung der israelitischen Altertümer von dem neu gewonnenen Boden aus ist noch nicht versucht worden, — sie mag vielleicht auch jetzt noch in manchen Punkten verfrüht erscheinen. Die modernen Darstellungen der Gesammtgeschichte Israels enthalten allerdings sehr viel schätzenswerte Beiträge dazu, ihre Behandlung der israelitischen Kulturentwicklung ist aber naturgemäss sehr gedrängt, nur die Züge im Grossen zeichnend, so z. B. bei Kittel. Reuss bietet zerstreute Bemerkungen in reichem Mass. Wellhausen gibt in seinem „*Abriss der Geschichte Israels*“ eine ganz kurze, aber fein gezeichnete Skizze; seine *Prolegomena* enthalten eine Fülle von Material für eine Geschichte der Sakralaltertümer. Am ausführlichsten ist Stade, der zum erstenmal die Ergebnisse der Kritik zu einer zwar nicht vollständigen, aber vielfach ins Einzelne gehenden Darlegung der bürgerlichen und religiösen Sitten des alten Israel konsequent verwertet und zugleich vollen Ernst macht mit der Herbeiziehung der Resultate der Ethnographie zur Feststellung der gemeinsamen Wurzeln der Kultur der Israeliten und der übrigen Semiten. Für die Gegenwart ist jedenfalls seine Darstellung von grundlegender Bedeutung.

Literatur zur gesammten Archäologie.

Die Spezialarbeiten und Darstellungen einzelner Gebiete der Archäologie siehe bei den betreffenden Kapiteln; eine ziemlich vollständige Aufzählung der älteren Werke siehe bei Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche; hier seien nur die wichtigsten neueren Gesammtdarstellungen genannt.

1. Systematische Darstellungen.

WML. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebräisch-jüdischen Geschichte, Leipzig 1814; 4. Aufl. von JRäbiger, 1864. — HEwald, Die Altertümer des Volkes Israel, Göttingen 1844; 3. Ausg. 1866. — FKeil, Handbuch der biblischen Archäologie, 2 Teile, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858—1859. 2. Aufl. in 1 Band 1875. — PScheg (kath.), Biblische Archäologie. Nach seinem Tode herausgegeben von JBWirthmüller, Freiburg i. B. 1887—1888. — FW Schultz, Archäologie des A. T. In Zöckler's Handbuch der theologischen Wissenschaften I 198—238, Nördlingen 1883. 2. Aufl. bearbeitet von HStrack I 373—420. — JWellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. 3. Ausg., Berlin 1886. — Abriss der Geschichte Israels und Judas (Skizzen und Vorarbeiten I 1—102), Berlin 1884. — BStade, Geschichte des Volkes Israel (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen I 6), 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1889, besonders Bd. I Buch VII S. 358—518. — ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1890.

2. Wörterbücher.

GBWiner, Biblisches Realwörterbuch, 2 Bde, 3. Aufl., Leipzig 1847—1848. — DSchenkel, Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder, 5 Bde., Leipzig 1869—1875. — Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, 2 Bde., 1874—1883. — ERiehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser (mit Illustrationen, Plänen und Karten), 2 Bde. 2. Aufl. besorgt von FrBaethgen, Bielefeld und Leipzig 1893 (im Erscheinen begriffen). — Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgeg. von Herzog, Plitt, Haug, 2. Aufl., 18 Bde., Leipzig 1877—1888.

Erster Teil.

Land und Leute.

Kap. I.

Das Land Palästina.

Die ausserordentlich reichhaltige Literatur über Palästina ist zusammengestellt in: ROEHRICHT, Bibliotheca Geographica Palästinae, Berlin 1890 (enthält die Literatur bis 1877). — SOCIN, Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiet der Palästinaliteratur. 1877—1884 in ZDPV I—VIII (1878—1885). — JAKOB, dass. für 1885—1887: ZDPV X—XII (1887—1889). — BENZINGER, dass. für 1888—1891: ZDPV XIII—XVI (1890—1893).

RITTER, Erdkunde, Teil 15—17, Berlin 1850—1853. — The Survey of Western Palestine, 7 Bde. Memoirs, London 1884. Dazu Great map of Western Palestine, 26 Blätter. — The Survey of Eastern Palestine, 2 Bde., London 1889—1891. Die beiden Werke bilden die Grundlage aller modernen Palästinaforschung. — ANKEL, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a. M. 1887. — BAEDEKER, Palästina und Syrien, 3. Aufl., Leipzig 1891. Verf. von SOCIN, in 3. Aufl. bearbeitet von BENZINGER.

§ 5. Grenzen und Weltstellung von Palästina.

1. Palästina bildet einen Teil des grossen Ländergebiets, das seit alter Zeit den Namen Syrien trägt. Sehen wir von dem zu verschiedenen Zeiten wechselnden Sprachgebrauch ab, so erstreckt sich das heutige Syrien vom Hochland des Taurus bis zu der Grenze Aegyptens, d. h. von 36° 5′ bis 31° nördl. Breite. 2 Linien vom NO- und SO-Winkel des Mittelmeeres direkt nach Osten gezogen gedacht, würden ungefähr die Nord- und Südgrenzen bezeichnen. Die Ausdehnung von Norden nach Süden beträgt ca. 600 km.

Etwa das südliche Drittel dieses Gebiets nimmt Palästina ein. Seine Grenze verläuft im Norden einer Linie entsprechend, die etwas nördlich von Tyrus nach Osten (am Südfuss des Libanon

und Hermon und an der Ruinenstätte *Tell el-Ḳâḍî* [Dan] vorbei gezogen würde. Eine Strecke weit bildet hier der Unterlauf des *Lîṭânî* (*Nahr el-Ḳâsimîje* genannt, der alte Leontes) eine natürliche Grenze zwischen dem zentralen Gebirgsstock des Libanon und seinen südlichen Ausläufern. Im Süden wird das Gebirgsland des Sinai vom palästinensischen geschieden durch eine Einsenkung, die sich südlich von Gaza dem *Wâdi Ṛazze* (auch *Wâdi Seba'* genannt) entlang an der Ruinenstätte *Bîr es-Seba'* (Berseba) vorbei zum Südende des Toten Meeres zieht; jenseits desselben bildet der Arnon die Grenze. Diese Ausdehnung von Norden nach Süden stimmt zu der bekannten Grenzbestimmung ‚von Dan bis Berseba'. Im Priestercodex freilich (Num 34 4 ff. Jos 15 3) wird die Idealgrenze viel weiter hinausgerückt, im Norden bis zu dem ‚Eingang von Hamat', also bis zum Nordende der *Biḳâ* (Cölesyrien), im Süden bis zum ‚Bach Aegyptens' (*Wâdi el-'Arîsch*) und Kades Barnea. Die Westgrenze ist mit der Mittelmeerküste gegeben, die im Ganzen ziemlich gradlinig von SW nach NO läuft. Die Ostgrenze ist schwankend: sie deckt sich mit der Grenze des bebauten Landes gegen die syrische Steppe, die nur von Nomadenhorden durchzogen wird.

Die Länge des ganzen Landes (33° 20'—31° 15' nördlicher Breite) beträgt ca. 240 km, also etwa $^2/_5$ der Länge von ganz Syrien. Die Breite ist im Süden grösser als im Norden: das Westjordanland ist im Süden ca. 120 km, im Norden 38—40 km breit, der Flächeninhalt des Westjordanlands beträgt 15 700 qkm, den des Ostjordanlands wird man auf höchstens 10 000 qkm schätzen dürfen. Ein guter Teil dieses Gebiets, namentlich das ganze Küstenland, war aber von den alten Israeliten nie besetzt.

2. Zweierlei charakterisirt die Lage des Landes: die zentrale Stellung inmitten der übrigen Kulturwelt und dabei doch eine ziemliche Abgeschlossenheit gegen dieselbe. Palästina liegt an der Stelle der grössten Annäherung der drei Kontinente der alten Welt und zugleich an der breiten Wasserstrasse des Mittelmeeres. Die grossen Verkehrsstrassen, die den hinteren Orient mit Europa, Afrika mit Asien verbanden, schnitten fast alle dieses Ländchen. Die grosse Karawanenstrasse von Damaskus nach SW (‚der Weg des Meeres' Jes 8 23; im Mittelalter ‚via maris') überschritt unmittelbar südlich vom Ḥûlesee den Jordan, um durch die Jezreelebene ans Meer zu gelangen. Die berühmte Heerstrasse von Aegypten nach Nordsyrien führte der Küste entlang; wo sie nahe

der Mündung des Hundsflusses (*Nahr el-Kelb*) nördlich von Beirût einen grossen Felsvorsprung zu überwinden hatte, zeugen noch jetzt zahlreiche ägyptische, assyrische und lateinische Inschriften von den grossen Heerzügen, die auf ihr gegangen, bis auf den Kaiser Marcus Antoninus herab. Eine dritte länderverbindende Strasse, der Weg von Damaskus nach Arabien, lief ohne Zweifel einst wie die heutige ‚Pilgerstrasse' durch die Oasenzone des Ostjordanlandes. Diese zentrale Lage hatte die unheilvollsten Folgen für die politischen Verhältnisse des Landes: mitten drin liegend zwischen Aegypten und dem Euphratstaat war es der beständige Zankapfel; für jeden Staat war der Besitz von Palästina eine Lebensfrage. Andererseits hat die zentrale Lage mit dazu beigetragen, dass Palästina zu keiner Zeit eine wirklich selbständige Kultur aufzuweisen hatte.

So darf die isolirte Stellung Palästinas nicht, wie oft geschieht, zu stark betont werden. Nur der Süden, Judäa, war vollständig von den übrigen Kulturstaaten abgesperrt. Die Verkehrsadern liefen an seinen Grenzen vorbei; an Bergstrassen, die das Land mit der Küste oder dem Ostjordangebiet verbunden hätten, fehlte es ganz, der Jordan selber war kein Verkehrsweg. Hierin liegt es mit begründet, dass das Südreich nie in der Geschichte eine bedeutendere Rolle gleich dem Nordreich spielen konnte, aber auch, dass sich in diesem abgeschlossenen Winkel Erde diejenige Form der ATl. Religion entwickelt hat, die wir mit dem Namen Judentum bezeichnen, in welcher die Abschliessung gegen alle anderen Nationen, die souveräne Verachtung des ganzen übrigen Geisteslebens der Menschheit auf die Spitze getrieben ist.

§ 6. Die Oberflächenformen.

Palästina besteht geologisch betrachtet aus einer langgestreckten Kreideplatte, die durch mächtige Brüche in verschiedene Teile zerrissen wurde. Die bedeutendste dieser Verwerfungen haben wir in dem grossen ‚syrischen Graben', der vom Golf von ʿAkaba bis zum Libanon sich erstreckt und seine grösste Tiefe im Jordantal erreicht. Von dieser merkwürdigsten aller Vertiefungen der Erdoberfläche vermutet Ankel, dass wir es hier mit einem missglückten Versuch der Natur zu tun haben, das Mittelmeer noch weiter nach Osten und Südosten ausgreifen zu lassen. Jedenfalls hat sich auch nach Westen die Oberfläche in ihrer ganzen Länge gesenkt.

Auch Aegypten wird der Länge nach von einem Fluss in zwei Teile geteilt. Aber welcher Unterschied hier und dort! Dort in Aegypten ist der Nil die Pulsader des Landes, der Segenspender nach rechts und links; er ist die grosse Verkehrsstrasse, welche eint und verbindet. Hier in Palästina vollendet der Jordan die Abschliessung des Westlands. Abgesehen von den Ufern des Tiberiassees und den Oasen bei *Bêsân* und *Jericho* liegen keine bedeutenden Ansiedelungen in dem unfruchtbaren Tal; kein Schiff befährt den Fluss, nur wenige Furten ermöglichen den Verkehr zwischen beiden Ufern. Steil steigen im Osten und Westen am Rande der Talebene die Berge empor, im höchsten Grad beschwerlich ist der Auf- und Abstieg. So stehen Ost- und Westjordanland einander gegenüber als zwei Länder, die ihre eigenen Wege gehen mussten. Dazu kommt die Verschiedenheit der Lebensbedingungen: das Ostland im Wesentlichen eine ziemlich einförmige Hochebene, das Westland ein Bergland von ganz unregelmässiger Form, das mit seinen tiefen Kluften und hohen Bergen, seiner ebenen Küste und seinen fruchtbaren Tälern die grössten Kontraste der Formation vereinigt. Jenes ein Weideland für Viehzucht, dieses ein Land des Ackerbaues mit Wein, Feigen und Oliven. Von Alters her war der Gegensatz bekannt; das eigentliche Kanaan, die terra promissionis, ist das Westland [1].

1. Das Westjordanland ist ein im Süden breit beginnendes, nach Norden sich stark verjüngendes Tafelland. Ganz allmählich und stufenförmig steigt aus der Küstenebene das Bergland an, um dann nach Osten rasch, oft mauerartig gegen das Jordantal abzubrechen.

Die Küstenebene zeigt einen doppelten Charakter: die südliche Hälfte bis zum Karmel ist eine kontinuirliche Flachküste. Sowohl die Tiefe des Meeres als auch die Erhebung des Landes nimmt sehr langsam zu. Die Küstenlinie selbst verläuft von Gaza an in fast schnurgerader Linie bis zum Karmel in nordnordöstlicher Richtung. Sie hat weder einen natürlichen Hafen noch eine geschützte Rhede. Unmittelbar nördlich vom Karmel bildet die Küste eine schöne Bucht und nimmt dann ihre nordnordöstliche Richtung wieder an. Diese nördliche Hälfte ist eine Steil-

[1] Das Ostjordanland heisst bei den Israeliten *Gilead*. Die Erklärung von ‚*Kanaʿan*' als ‚Niederung' ist ganz unsicher; vielleicht war es ursprünglich Volksname, nicht Landesname. Bei den Aegytern bezeichnet *pa Kanaʿan* Südpalästina, während das ‚Amurland' namentlich Nordpalästina ist.

küste mit eingeschalteten Küstenebenen. Dem entspricht auch hier das Relief des Meeresbodens, der einen raschen Abfall zeigt. Die Isobathe von 100 m, im Süden 30 km vom Land entfernt, nähert sich beim weissen Kap *(Râs el-Abjaḍ)* auf 3 km. Damit hängt zusammen, dass der nördliche Teil buchtenreicher ist.

Zwischen Küstenebene und Jordantal erhebt sich ein lang hingestrecktes Bergland, dessen Achse von Norden nach Süden geht mit unsymmetrischen Ausweichungen nach Osten und Westen. Mit dem Libanon hängt dieser Gebirgszug in Obergaliläa zusammen. Im Süden läuft der Bergrücken in ein breit gewölbtes Tafelland aus. Obwohl orographisch von der Steppe *Et-Tîh* durch eine Einsenkung geschieden, hängt der Bergzug doch geologisch aufs engste mit der sinaitischen Halbinsel zusammen und erscheint so als das natürliche Bindeglied zwischen dem Libanon und der Sinaihalbinsel.

Von grösstem Einfluss auf die Gestaltung des Landes ist der Umstand, dass die Achse des Bergzugs nicht in der Mitte des Landes sich hinzieht, sondern dem Jordan bedeutend näher ist als dem Meer. Etwa $^2/_3$ des Westjordanlands liegen westlich von der Wasserscheide. Namentlich für die hydrographischen Verhältnisse ist dies von Bedeutung: der Abfall der Täler gegen Westen hin ist ein etwas langsamerer, so dass sich von der Wasserscheide bis zum Meer längere und reichere Tälersysteme entwickeln können, deren obere Mulden sich manchmal zu fruchtbaren Hochtälern erweitern. Nach Osten ist der Abstieg hierzu viel zu kurz, die Winterwasser reissen tiefe, fast senkrecht eingeschnittene unfruchtbare Schluchten ins Gebirge ein.

Der Kamm des Gebirges bildet, wie in physischer Beziehung, so auch in kultureller Hinsicht das Centrum des Landes. Auf ihm lagen und liegen fast alle wichtigeren Städte: Hebron, Bethlehem, Jerusalem, Betel, Sichem, Samaria, Nazaret. Ihm entlang zog sich auch die Hauptstrasse, die allerdings nur für den Binnenverkehr von Bedeutung war. Diese sonderbare Erscheinung ist in der Oberflächenform begründet: Strassen in nordsüdlicher Richtung konnten nur auf dem Kamm oder in der Ebene, nicht aber dem Ost- oder Westabhang entlang laufen, weil da die zahlreichen tiefen Wâdi's nur mit grossen Schwierigkeiten überschritten werden konnten.

Der Gebirgszug wird durch eine grosse fruchtbare Ebene, die sich am Nordfuss des Karmel hinzieht, unterbrochen. Sie

hat die Gestalt eines Dreiecks, dessen Südspitze bei ***Dschenîn*** (dem alten En Gannim) liegt. Sie steigt von Westen nach Osten langsam an bis zu einer Höhe von 123 m. Verschiedene Ausbuchtungen erstrecken sich auf der Nord- und Ostseite in das Gebirge hinein. Die Ebene wird entwässert durch den *Nahr el-Muḳaṭṭaʿ* (Kison). Der Boden ist zwar an einzelnen Stellen etwas sumpfig, aber im Ganzen ausnehmend fruchtbar, er besteht grossenteils aus zersetztem vulkanischem Gestein. Als einzige Verbindung von Mittelmeer und Ostjordanland war die Ebene von hervorragender Wichtigkeit. Beherrscht wurde sie in alter Zeit von den festen Städten *Megiddo* (wahrscheinlich das spätere Legio, heute *El-Leddschûn* in der Mitte des Südrands) und *Jezreʿel*, das heutige *Zerʿîn*, auf der Wasserscheide im Osten der Ebene gelegen. Auf dem Boden dieser grossen Schlachtenebene sind die meisten der Kämpfe, welche über die Geschicke des Landes entschieden, ausgefochten worden. Ihren alten Namen hatte sie von den beiden erwähnten Städten: ‚Ebene Jezreʿel', ‚Ebene von Megiddo', auch ‚die grosse Ebene'; bei den Griechen hiess sie ‚Ebene Esdrelon', heute *Merdsch Ibn ʿAmir*.

Die beiden Teile des Berglands nördlich und südlich von der grossen Ebene unterscheiden sich deutlich in ihren Oberflächenformen. Das galiläische Bergland zeigt einen grossen Reichtum der Formen, breite Ebenen sind in die Berge eingesenkt, fruchtbare Täler und schöne Matten wechseln mit kühn ansteigenden hohen Bergen. Der ***Dschebel Dschermak*** (1199 m) in Obergaliläa ist der höchste Berg des Westjordanlandes. Das ganze Land macht den Eindruck der Regellosigkeit. Für den Verkehr bietet das zerschnittene Terrain grosse Schwierigkeiten. Dafür aber ist Galiläa eine der schönsten und fruchtbarsten Gegenden Palästinas: reicheren Niederschlägen, hinreichenden Quellen, dauernd fliessenden Bergbächen und einem teilweise vulkanischen Boden verdankt das Land seinen Segen. Josephus (Bell. Jud. III 3 3) nennt Galiläa einen grossen Fruchtgarten und rühmt namentlich seine Oelkultur. Mit dem Gebirge der südlichen Landeshälfte ist Galiläa nur durch den schmalen Sattel von Zerʿîn verbunden. Der lockere Zusammenhang mit den übrigen Landesteilen kommt auch in der Geschichte zum Ausdruck: Galiläa hat sich immer eine gewisse Selbständigkeit bewahrt.

Im Unterschied von Galiläa ist die Hauptmasse der südlichen Landeshälfte ein breit gewölbtes Tafelland, „dessen orographi-

sche Einförmigkeit durch nichts gestört wird. Es fehlen sowohl charakteristische Höhenzüge als breite anbaufähige Täler. Hie und da erhebt sich über die Hochfläche ein mässiger Hügel, dessen kahle Abhänge den Ernst der Landschaft noch erhöhen" (ANKEL). Während nach Norden hin (Samaria) sich dieses Tafelland allmählich reicher gliedert, nimmt nach Süden der Reichtum an Formen immer mehr ab. Aus dem Bergland von Samaria hebt sich der nordöstliche Ausläufer, der *Karmel* als ein Glied für sich ab. Seine Achse verläuft in einer flachen Kurve von SO nach NW. Dem Meere zu wird sein Rücken (höchste Höhe 552 m) zu einem abschüssigen Vorgebirge. Noch heute wie vor Alters zeichnet er sich durch seinen Waldreichtum aus; er bleibt auch im Sommer grün und nimmt damit eine bemerkenswerte Ausnahmestellung ein. Seine Schönheit, die er dem reichen Tau verdankt, wird im A. T. mehrfach gerühmt (Jes 35 2 Cant 7 6). Das zentrale Gebirge von der Jezreᶜelebene bis zum Bergland von Jerusalem hiess im Altertum das *Gebirge Ephraim*, im Gegensatz zum *Gebirge Juda*, dem Bergland von Hebron. In der Mitte zwischen beiden liegt das *Bergland von Jerusalem*. Seine Landmarke bildet der Berg *en-Nebi Samwîl* (895 m), wahrscheinlich die alte Warte Mispa. Die kahle wellige Hochfläche ist in ihrem südlichen Teil, in der Umgebung von Bethlehem, von ausserordentlicher Fruchtbarkeit. Die Ostabdachung trägt im A. T. den Namen *Midbar Jehûdâh*, ‚Steppe von Juda'. Die Einöde, die nur im Frühjahr ein dürftiges Grün hervorbringt, beginnt schon nördlich von Jerusalem; senkrechte Abstürze, wilde Klüfte, schauerliche Schluchten, tiefe Talspalten geben der Steppe ihr landschaftliches Gepräge.

Besondere Erwähnung verdient noch die Küstenebene südlich vom Karmel, die politisch und geographisch sich in zwei Teile gliedert: nördlich von Jâfâ trägt sie in alter Zeit den Namen ‚Ebene Saron', eine wegen ihrer Fruchtbarkeit und ihres Blumenflors im Altertum berühmte Gegend (Jes 33 9 65 10 Cant 2 1). An Wasser fehlt es nicht: ausser den perennirenden Flüssen, von denen der *Nahr el-ᶜAudschâ* (der zweitgrösste Fluss des Landes) und der *Nahr ez-Zerka* die bedeutendsten sind, ist auch Grundwasser in reichstem Masse vorhanden. Die Niederung südlich von Jâfâ, das von den Philistern besetzte Gebiet, trägt im A. T. den Namen *Schephêlâh*, eine Bezeichnung, die übrigens bei einigen Schriftstellern auch den unteren Teil des Westabhangs des judäi-

schen Gebirges umfasst (Jos 10 40 15 33). Auch diese Ebene ist fruchtbar, sie hat einen lehmigen Mergelboden, auf dem das Getreide trefflich gedeiht. Uebrigens sind beide Ebenen keineswegs ganz flach, es fehlt nicht an niedrigen welligen Hügelzügen mit zahlreichen Höhlen.

2. Das Jordantal[1]. Charakteristisch für den Jordan ist sein starkes Gefäll. Die Quelle liegt 520 m über dem Meer, der Ḥûlesee 2 m über dem Meer, der Tiberiassee 208 m unter dem Meer, das Tote Meer 393,8 m unter dem Meer, der Gesammtfall beträgt also 914 m, davon liegen nur 520 m über dem Meeresspiegel. Dabei sind Quelle und Mündung in gerader Linie höchstens 220 km entfernt. Dieses starke Gefäll erklärt auch die vielen mäandrischen Windungen, durch welche sich der wirkliche Lauf des Flusses auf beinahe das Dreifache verlängert.

Drei Quellen sind es, deren Wasser zusammen den Jordan bildet. Die entfernteste ist die des *Nahr el-Ḥâṣbâni* am Westfuss des Hermon, ausserhalb Palästinas (520 m über dem Meer). Die zweite Quelle, der *Nahr Bânijâs* entspringt bei *Bânijâs* (Cäsarea Philippi, 330 m über dem Meer). Dort am Fuss des Schlossberges befindet sich in der steilen Kalksteinwand eine Höhle, aus der ein grosser Strom klaren Wassers hervorbricht. Der dritte Quellfluss, *el-Leddân*, kommt aus zwei Quellen am Fuss des Hügels von *Tell el-Ḳâḍi*. Diese Quelle (154 m über dem Meer) sieht das Volk als die Hauptquelle an, weil sie die grösste ist. Etwa eine halbe Stunde unterhalb von *Tell el-Ḳâḍi* vereinigt sich der *Ḥâṣbâni* mit den beiden anderen Quellflüssen. Schon hier hat der Jordan die ansehnliche Breite von 14 m.

Die Wassermassen des Jordan werden oberhalb des Toten Meeres durch zwei Seen reguliert. Bis zur *Baḥrat el-Ḥûle* ist das Tal grösstenteils mit Sümpfen bedeckt; ein üppiges Dickicht von Papyrusstauden und anderen Sumpfpflanzen umgibt den Wasserlauf. Der See selbst ist ein dreieckiges Becken (grösste Breite 5,2 km, Länge 5,8 km), dessen Umfang wechselt. Die meist angenommene Gleichsetzung des Sees mit den ‚Wassern Merom‘ (Jos 11 5 7) ist sehr unwahrscheinlich.

Südlich vom Ḥûlesee folgt eine fruchtbare Ebene, die der Fluss langsam durchströmt. Hier überschritt ihn die oben er-

[1] Die gewöhnliche, aber keineswegs sichere Erklärung leitet den Namen *Hajjardên* ab von *jârad* und bringt ihn in Zusammenhang mit dem raschen Fall des Flusses. Die Araber nennen ihn *esch-Scherîʿa* ‚den Tränkplatz‘.

wähnte Via maris. Dann stürzt er, vielfache Katarakte bildend, in raschem Lauf zum *Tiberiassee*. Der Spiegel desselben liegt 208 m unter Mittelmeer, seine Tiefe beträgt 50—70 m, die grösste Breite 9,5 km, die Länge 21 km, die Oberfläche 170 qkm. Die Form ist ein unregelmässiges Oval. Es ist aber viel Phantasie dazu nötig, darin den bauchigen Körper einer Laute *(kinnôr)* zu sehen und davon den alten Namen *Kinneret* (in NTl. Zeit *Genezaret*) abzuleiten. Im Osten reichen die Berge ganz an den Uferrand heran; im Westen treten sie zurück und lassen Platz für eine 1,5 km breite, 5 km lange Ebene, die den Namen *el-Ruwêr* trägt. Im Lobpreis ihrer Fruchtbarkeit kann sich Josephus kaum genug thun: „es ist hier wie ein Wettstreit der Natur, die das Widerstreitende auf einem Platz zu vereinigen strebt“. „Die königlichen Früchte der Weintrauben und Feigen liefert die Ebene 10 Monate lang ununterbrochen, während die übrigen Früchte das ganze Jahr hindurch der Reihe nach reifen.“ Der See ist sehr reich an Fischen; einige Arten kommen sonst nur noch im Nil und anderen tropischen Gewässern vor. Man muss annehmen, dass in prähistorischer Zeit der See mit dem Meer verbunden war, und dass dann diese Fische auf der einen Seite sich in die tropischen Wasser zurückzogen, auf der anderen Seite in diesem tiefen Becken mit seinem sehr heissen Klima erhalten blieben.

Im Unterlauf des Jordan hat das Flussbett einen ganz eigenartigen Charakter. Das Tal ist nichts anderes als ein altes Seebecken. Der pflanzenlose Boden besteht der Hauptsache nach aus hellgrauem Kreidemergel. In diese Mergelschicht hat sich der Jordan ein doppeltes Bett gegraben: zunächst ein etwa 15 m tiefes, durchschnittlich eine halbe Stunde breites Bett mit fast senkrechten Wänden und einem ziemlich geraden Lauf, dann in dieses alte Talbett die heutige Flutrinne von ca. 3—4 m Tiefe. In einer Breite von ca. 30 m verläuft diese innerhalb des alten Bettes in grossen Krümmungen, auf beiden Seiten von fruchtbarem Lehmboden begleitet und einem üppigen Dickicht *(ez-zôr)* von Schilf und Bäumen eingesäumt (vgl. Jer 49 19 Zach 11 3). Auf dieser eigenartigen Gestaltung, die von der starken Erosionstätigkeit herrührt, beruht der öde Charakter des Tals (bei den Arabern *el-Rôr* genannt). Jede Ueberschwemmung des Uferlandes, die den gleichen Segen wie in Aegypten bringen könnte, ist dadurch verhindert; selbst beim höchsten Wasserstand kann der Jordan das breite alte Bett nicht ausfüllen. Ebenso ist die Bewässerung

durch Kanäle bei der grossen Tieflage des Wasserspiegels fast unmöglich; die Wasser des Jordan gehen wirtschaftlich verloren. Schon in alter Zeit war die Ebene unfruchtbar (Num 21 20), nur in den herrlichen Oasen bei der Ausmündung grösserer Nebenflüsse finden sich in alter Zeit bedeutendere Ansiedelungen: Bêsân, Phasaelis, Jericho.

Die meisten der zahlreichen Nebentäler bringen allerdings wenig oder gar kein Wasser, meist sind es Winterbäche. Von perennirenden Zuflüssen sind zu nennen: der *Scherî'at el-Menâḍire* (griech. Hieromyces, im Talmud Jarmuk) unterhalb des Tiberiassees, von Osten aus dem Haurân und Dschôlân kommend; der *Nahr Dschâlûd*, mit der Oase von Bethsean an seiner Mündung, von Westen her; weiter südlich von Osten der *Nahr ez-Zerḳa*, ‚Blauer Fluss', der ATl. Jabbok; endlich von Westen der *Wâdi Far'a* (vielleicht der ATl. Krit) und der *Wâdi el-Kelt*, der die Ebene von Jericho durchfliesst.

Die letztgenannte Oase, im A. T. als ‚Gefilde von Jericho' erwähnt, gehört schon zum Mündungsgebiet des Jordan. Die gegenüberliegende Talseite entspricht den ATl. *'Arbôth Mo'âb*, von wo aus der Einzug Israels in Kanaan stattgefunden haben soll. Der Jordan ergiesst sich in zwei je 50 m breiten Armen in das Meer; die nächste Umgebung ist sumpfig, das höhere Ufer bildet nackte, in grotesken Formen zerrissene Erdwände.

Ihren tiefsten Punkt erreicht die Jordanspalte im Toten Meer. Bei den heutigen Arabern heisst es gewöhnlich *Baḥr Lûṭ* ‚Lotsee', die Israeliten nannten es ‚Salzmeer' oder ‚Oestliches Meer', die Griechen ‚Asphaltsee'. Das Tote Meer ist 76 km lang, die grösste Breite südlich vom Arnon beträgt 15,7 km. Eine niedrige Halbinsel, *el-Lisân* (cf. Jos 15 2) trennt die südliche flache Bucht ab. Die Tiefe beträgt im Maximum 399 m; da der Spiegel selbst schon 393,8 m unter dem Meer liegt, so beträgt die Gesammttiefe der Erdspalte 793 m. Eine Abnahme des Sees in historischer Zeit lässt sich nicht nachweisen, dagegen finden sich in einer Höhe von 394 m über dem jetzigen Spiegel an den Bergabhängen des Jordantales Ablagerungen, welche beweisen, dass einst das Jordantal mit dem Toten Meer einen grossen See gebildet haben muss, dessen Spiegel auf gleicher Höhe mit dem des Mittelmeeres lag. Die Vermutung, dass das Tote Meer in jener Zeit mit dem arabischen Meerbusen in Verbindung gestanden habe, ist unhaltbar, da die Wasserscheide zwischen beiden

240 m über Mittelmeer sich erhebt. In Betreff der Entstehung des Toten Meeres stehen sich zwei Ansichten gegenüber: nach der einen ist das Tote Meer ein Reliktensee, d. h. ein Ueberbleibsel des Ozeans, mit dem es einst zusammenhieng. Nach der neueren Theorie wurde die ganze Verwerfungsspalte in der Eiszeit durch die aufgestauten Gewässer in einen See verwandelt; mit dem Eintreten des wärmeren Klimas wich dann der See durch Verdunstung zurück. Begreiflich ist, dass sich an diese merkwürdige Naturerscheinung allerhand alte Sagen angeknüpft haben (Gen 19).

Das Tote Meer hat keinen Abfluss; der ganze Wasserzufluss (täglich ca. 6 Millionen Tonnen) muss verdunsten. Die Folge davon ist der grosse Gehalt des Wassers an mineralischen Stoffen. Es enthält ca. 25 % feste Bestandteile, darunter 7 % Kochsalz. Chlormagnesium gibt dem Wasser den ekelhaft bitteren Geschmack, Chlorcalcium bewirkt, dass es sich ölig und schlüpfrig anfühlt. Die spezifische Schwere schwankt zwischen 1,021—1,256; in der Nähe der Jordanmündung ist sie am geringsten. Bei dem ursprünglichen Höhenstand war natürlich der Salzgehalt gering, doch kann schon 180 m über dem jetzigen Spiegel die Sättigung des Wassers mit Salz nachgewiesen werden.

In einer solchen Lauge kann kein lebendes Wesen, weder Meerfisch noch Muschel oder Koralle existiren; insofern trägt das Meer seinen Namen ‚das Tote' mit Recht. Dagegen ist das Ufergebüsch von zahlreichen Vögeln belebt. Die Fauna ist allerdings bei dem Mangel an Süsswasser nicht reich; wo solches vorhanden ist, wie z. B. bei Engedi, entwickelt sich eine üppige tropische Vegetation. Das landschaftliche Bild des Sees mit seinem tiefblauen Wasser, den unmittelbar an seinem Rand fast senkrecht aufsteigenden Bergen entbehrt nicht des Reizes, doch fehlt heute das Leben. Früher war das anders, noch zur Zeit des Josephus wurde der See viel befahren.

Am Südwestende des Sees liegt der interessante Salzberg *Dschebel Usdum*, ein isolirter Rücken von 11 km Länge und ca. 45 m Höhe, der zum grössten Teil aus reinem kristallisirtem Salz besteht. An das Südende des Meers schliesst sich zunächst ein Sumpfland an. Die Talsenkung (die *Araba*) setzt sich dann noch weiter fort, sie steigt langsam gegen Süden an, ungefähr in der Mitte zwischen dem Toten Meer und dem Meerbusen von ʿAkaba befindet sich die Wasserscheide (240 m über Mittelmeer).

3. *Das Ostjordanland* hat den Charakter einer einförmigen, nur durch einzelne Bergzüge unterbrochenen Hochebene. Der *Jarmuk* teilt es in zwei physikalisch sehr verschiedene Gebiete. Nördlich von ihm erstreckt sich das bebaute Land weit nach Osten, die Südhälfte besteht in einem ganz schmalen Streifen Kulturlandes. Die Nordhälfte verdankt ihre Form mächtigen vulkanischen Revolutionen, die Südhälfte hat gar keine vulkanischen Formationen aufzuweisen.

Für das ganze Hochplateau nördlich vom Jarmuk und östlich vom Jordan wird vielfach der Name *Ḥaurân*, der ursprünglich an dem Gebirge im Osten haftet, gebraucht. Unmittelbar östlich vom Jordan steigt das Hügelland *Dschôlân* ziemlich steil auf, in seinem nördlichen Teil eine rauhe und wilde Gegend, bedeckt von Lavamassen. Zum Ackerbau weniger geeignet bietet es herrliche Weideplätze für die Herden der Beduinen. Eine Kette erloschener Vulkane zieht sich von Bânijâs aus gegen Süden. Dann aber verlieren sich im südlichen Dschôlân die Lavamassen und an ihre Stelle tritt der sandig sich anfühlende dunkelbraune Lavaboden, der von ausserordentlicher Fruchtbarkeit ist. Das Hügelland des Dschôlân geht nach Osten unmittelbar über in die Hochebene *en-Nuḳra* (auch Ḥaurân e b e n e im Gegensatz zum Ḥaurân g e b i r g e genannt). Auch hier ist der Boden mit rotbraunem Humus aus zersetzten Lavateilchen bedeckt und sehr fruchtbar. Oestlich von dieser ‚Kornkammer Syriens‘ erhebt sich das *Ḥaurângebirge (Dschebel ed-Drûz)*, das alte ‚Giebelgebirge Basans‘ (Ps 68 15—17). Dasselbe besteht aus einer Reihe von ausgebrannten Vulkanen; die höchsten sind der *Dschebel el-Kulêb* im Süden, der *Tell Schîhân* im Norden. Von letzterem hat sich eine ungeheure Lavamasse über die nordwestliche Ebene ergossen. Die Gegend führt den Namen *el-Ledschâh* (eine der alten Trachonen); sie hat nur sparsamen Pflanzenwuchs und ist durch eine Menge von Rissen und Spalten zerklüftet. Ganz wild ist die Gegend östlich vom Haurangebirge. Im Nordosten liegt ein weiteres vulkanisches Centrum in der Hügelgegend *Dîret et-Tulûl* mit den Vulkanen der *Safâ*. Hier sind wir in der Wüste im vollsten Sinn des Wortes.

Das Land zwischen Jarmuk und Arnon entspricht dem alten *Gilead*. Heute trägt die Landschaft nördlich vom Jabok den Namen *ʿAdschlûn*, der südliche Teil heisst *el-Belḳâ*. Nach Süden hin nimmt die Hügelkette wieder an Höhe zu; im *Dschebel*

ʿAdschlûn nördlich und im *Dschebel Dschilʿâd* südlich vom Jabok hat sie ihre höchsten Erhebungen (1085 resp. 1096 m). Gilead ist bedeutend wasserreicher als das Westjordanland; zahlreiche Bäche fallen in das Jordantal hinab. So kann sich die Landschaft neben Galiläa stellen; die Bergabhänge sind mit prächtigen Wäldern bedeckt, und wo immer eine kleine Ebene sich findet, ist sie mit schönem saftigem Gras bekleidet. Von jeher war Gilead als Weideland bekannt.

4. In welcher Richtung dieser scharf ausgeprägte Charakter der Oberflächenform die Eigenart und die Entwicklung der Landesbewohner beeinflussen musste, lässt sich noch deutlich aufzeigen. Der Grieche unter seinem ewig heiteren Himmel, in seinen grünen Wäldern, auf seinen blumigen Wiesen und seinen meerumspülten Bergen hat eine leichte Lebensauffassung gewonnen, hat die heiteren Göttergestalten der Olympier geschaffen, hat jene ewig gültigen Ideale der Schönheit hervorgebracht. Dem Volk der Aegypter hat sein Boden Aufgaben gestellt, die nur die vereinte Kraft aller bewältigen konnte; in Aegypten drängt „die Logik der Thatsachen unerbittlich zur Bildung eines festen Staates, der die Regelung der Ueberschwemmung in die Hand nimmt“ (Erman, Aegypten 29). Anders in Palästina. Nicht in fruchtbaren Ebenen, in freundlichen Tälern, an schiffbaren Flüssen verläuft das Leben des kanaanitischen Bauern. Die Landschaft um ihn her macht den grössten Teil des Jahres einen recht traurigen Eindruck: die kahlen Berggipfel ohne Wälder, die Abhänge nur zum Teil bebaut, die Ebenen nur im Frühjahr mit Blumen und Gras bewachsen, sonst braun und verbrannt, das vegetative Leben im Sommer und Herbst erstorben — das ist im Ganzen ein prosaisches Bild, ein ermüdend langweiliger Anblick. Wo hätte da der kanaanitische Bauer lernen sollen, was Schönheit sei? Wo hätten da die freundlichen Götter der Griechen Platz? Ernst wie Land und Leben sind die Göttergestalten: was der Semite an Gottesvorstellungen, an tiefem religiösen Gefühl aus dem Schrecken und der Erhabenheit der Wüste mitgebracht, das musste hier in derselben Richtung sich weiter entwickeln.

Verhängnissvoll erwies sich die Landesnatur in politischer Beziehung. Der geographischen Scheidung von Ost- und Westland entspricht die politische; die ostjordanischen Stämme sind frühzeitig für den israel. Staat verloren gegangen. Sind sie doch nie ganz zum ansässigen Ackerbauleben gekommen. Im West-

jordanland hat sich dieselbe Erscheinung wiederholt. Das Westland ist in kleine Gebiete zerrissen, die geographisch nur sehr lose zusammenhängen. Eine einzige Verbindungsstrasse vermittelte den Verkehr von Nord und Süd, auch sie nur möglichst unbequem. So mussten die Bewohner der einzelnen Gebiete sich isolieren, ihre besonderen Interessen mussten sie mit eigener Kraft befriedigen. Aus freien Bauern, die sippenweise bei einander auf ihren Höfen sitzen und den Nachbar sich möglichst fern halten, bestand das Volk, das Palästina bebaute. Die Geschichte gibt zahlreiche Belege dafür: zu allen Zeiten waren die Landesbewohner in kleine Gemeinwesen gespalten, die einander um so grimmiger befehdeten, je nötiger den grossen Weltreichen gegenüber ein festes Zusammenhalten aller Kräfte gewesen wäre. Israels Geschichte zeigt am besten, wie schwer es hielt, in diesem Land einen straffen Einheitsstaat aufzurichten.

§ 7. Das Klima.

Das Klima von Jerusalem, dargestellt von CHAPLIN; bearbeitet von KERSTEN: ZDPV 1891 XIV 93—112.

Palästina gehört zum nördlichen Subtropengebiet der alten Welt. Charakteristisch für das Klima dieser Zone ist die strenge Scheidung des Jahres in zwei Jahreszeiten: eine regenlose, heisse Jahreszeit (Sommer), und eine nasse, relativ warme (Winter). Im einzelnen modifizirt sich das Klima in verschiedener Weise durch die Gliederung des Landes. Es lassen sich drei klimatische Zonen unterscheiden: die subtropische Küstenzone, das kontinentale Bergland, die tropische Oase des Ṛôr.

1. Temperatur. Genaue Beobachtungen liegen fast nur von Jerusalem vor; das ganze Bergland hat aber so ziemlich das gleiche Klima.

Jerusalem unter 31° 46′ 45″ nördl. Breite, 35° 13′ östl. Länge (Greenwich), Seehöhe 790 m, hat eine Mitteltemperatur von 17,2° Cels. Dabei ist, wie der Vergleich mit anderen Orten von ähnlicher Mitteltemperatur zeigt, Jerusalem eigentümlich die grosse jährliche Wärmeschwankung, d. h. die Differenz der extremen Monate: der kälteste Monat ist der Februar mit 8,5°, der wärmste der August mit 24,6°; die Differenz beträgt 16,1°. Diese grosse Schwankung rührt daher, dass es im Winter auf den judäischen Bergen recht empfindlich kalt werden kann. Die kältesten Tage verteilen sich auf die Monate Dezember—März. Die

niedrigste seit 1860 beobachtete Temperatur war —4° am 20. Januar 1864. Vom März an steigt die Wärme sehr rasch bis zum Mai, in welchem Monat sich bezeichnender Weise oft die Maxima finden. Die grösste beobachtete Wärme in demselben Zeitraume war 44,4° am 28. August 1881. Vielfach wird in den Monaten Juni—September die Hitze durch den Kühlung und Tau bringenden West- und Nordwestwind gemildert.

Charakteristisch für Jerusalem und überhaupt für ganz Syrien sind die grossen Temperaturschwankungen an einem und demselben Tag. Sie betragen im Jahresmittel 10,8°, während der warmen Jahreszeit 12,95°, im Winter 8,7°. Auf dem Steppenplateau im Ostjordanland ist die tägliche Schwankung noch bedeutend grösser. Die Unannehmlichkeiten und Nachteile dieser Temperatursprünge (vgl. Gen 31 40 Jer 36 30) werden dadurch gemildert, dass im Sommer gleichzeitig die Luft die geringste relative Feuchtigkeit hat.

Die Küstenebene hat im ganzen eine etwas wärmere Temperatur (Jahresmittel 20,5°). Sie ist an der ganzen Küste ziemlich gleich, Beirût und Port Saʿîd differiren noch nicht einen halben Grad. Der Einfluss des Meeres verhindert hier die grossen Temperaturschwankungen.

Noch wärmer ist das Ṛôr, das in jeder Beziehung eine Sonderstellung einnimmt. Eingeschlossen von hohen Felswänden wird die über dem Jordantal schwebende Luftsäule gewaltig erhitzt. Die Sonnenstrahlen werden von den hellen Felswänden zurückgeworfen und tragen so noch mehr zur Erhöhung der Temperatur bei. Der Boden wird glühend heiss, zitternd steigen die Luftteilchen in die Höhe. Beobachtet wurde am 8. Mai 1843 von Lynch am Mittag eine Schattentemperatur von 43,3° Cels.; vom Verfasser am 23. Mai 1889 Morgens 8 Uhr im Schatten 31°. Als Jahresmittel berechnet ANKEL theoretisch (die nötigen Beobachtungen fehlen) etwa 24°, eine tropische Hitze, die der von Nubien entspricht.

2. Die Windverhältnisse. „Wohl in keinem Lande werden Gesundheit und Behagen der Bewohner, sowie die Fruchtbarkeit des Bodens unmittelbarer und augenscheinlicher durch den Charakter und die Richtung der Winde beeinflusst als in Palästina“ (CHAPLIN a. a. O. S. 103). Die Windverhältnisse werden durch zwei Momente bestimmt: durch den Einfluss des Passats und Antipassats, in deren Bereich Palästina liegt, und durch ein ziemlich

regelmässiges System von Land- und Seewinden. Der Nordwind ist kalt, der Südwind warm, der Westwind feucht, der Ostwind trocken (vgl. I Reg 18 43 ff. Luc 12 54).

Nord- und Nordwestwinde herrschen in den Sommermonaten vor und wirken kühlend und erfrischend, sind aber wegen ihrer Schärfe gefürchtet, weil sie Fieber, Halsentzündungen und dergl. erzeugen. Im Winter sind sie kalt und scharf.

Westwinde von der See her sind im Sommer sehr willkommen. An der Küste wird die tägliche Brise gewöhnlich schon um 9 oder 10 Uhr Morgens gespürt, Jerusalem erreicht sie nicht vor 2 oder 3 Uhr Nachmittags. Sie nimmt gegen Abend ab, erhebt sich aber in der Nacht wieder. Obwohl der Seewind beim Durchlaufen der Küstenebene viel von seiner Feuchtigkeit verliert, ist sein Einfluss doch noch sehr erfrischend; weht er nach Sonnenuntergang nicht mehr, so sind die Nächte heiss und erschlaffend und es gibt keinen Tau. Setzen Nord- und Westwind im Sommer mehrere Tage aus, so wird die Hitze sehr gross, das Barometer steigt, die Luft wird trocken und ozonarm, wie bei einem Sirocco.

Ostwinde sind im Sommer selten, im Herbst, Winter und Frühling häufig. Im Winter von klarem blauen Himmel begleitet, sind sie sehr angenehm, im Sommer dagegen wegen ihrer grossen Trockenheit und des vielen Staubes lästig. Am unangenehmsten ist der Südostwind, der die Eigenschaften des Sirocco zeigt. Er weht meist im März und April, doch auch im Sommer und Spätherbst. Die Temperatur steigt rasch bis 40°, die Luft ist ozonfrei und äusserst trocken, es herrscht eine drückende Schwüle, die Atmosphäre ist mit feinem Staub erfüllt. Die schlimmste Wirkung ist, dass der Sirocco alles austrocknet, Felder von jungem Getreide versengt er, beim Menschen trocknet er die Schleimhaut der Luftwege aus und verursacht so Entzündungen, er erzeugt Kopfweh und Schlaflosigkeit und macht zu jeder Arbeit unfähig.

3. Niederschläge. Das Jahr zerfällt in zwei Hälften: eine trockene und eine regnerische Zeit, die ziemlich unvermittelt auf einander folgen. Höchstens könnte man von einem Frühjahr reden, das die Ueberleitung von der Regenzeit zur trockenen bildet (etwa Mitte März bis Mitte Mai). Die regenlose Zeit kann man von Anfang Mai bis Ende Oktober rechnen. Regen im Mai sind schon selten (vgl. I Sam 12 17 ff.). Die Atmosphäre ist im Sommer von bewunderswürdiger Reinheit, die Sonne brennt

glühend herab. Bei dem ausserordentlich geringen Feuchtigkeitsgehalt der Luft ist der Tau eine grosse Wohltat für das gesammte Pflanzenleben (vgl. Gen 27 28 39 Mi 5 6 Hos 14 6). Er wird von den feuchten Seewinden gebracht. Ende Oktober oder Anfang November fallen die ersten Regenschauer. Die Regenzeit selbst hat drei Perioden: 1) die Zeit der Frühregen im Herbst *(môreh)*, welche das Land zur Aufnahme für die Saat geeignet machen und für das Pflügen aufweichen. 2) die Zeit der starken Winterregen *(geschem)*, welche das Erdreich sättigen, die Cisternen füllen und die Quellen speisen. 3) die Zeit der Spätregen, im Frühling *(malḳôsch)*, welche dem Getreide vollends die nötige Feuchtigkeit geben, die trockene Hitze des Frühsommers zu ertragen, ohne welche desshalb die Ernte missrät. Zwischen diesen Regenperioden verfliesst eine beträchtliche Zeit, die jedoch durch Regentage derart unterbrochen wird, dass keine scharfe Scheidung möglich ist. Reichlicher Winter- und Spätregen sind für eine gute Ernte unerlässliche Bedingung. Namentlich das Ausbleiben des Spätregens hat die allernachteiligsten Folgen (vgl. Dt 11 14 Jer 5 24 Joel 2 23 Hos 6 3 u. a.). Die mittlere Niederschlagshöhe ist 581,9 mm, die sich auf 52 Regentage verteilen.

Niederschläge in fester Form, Schnee und Hagel, sind nicht selten. Von 24 Jahren der Beobachtungsreihe waren nur 8 schneefrei, die übrigen 14 Jahre brachten zusammen 47 Schneetage. Doch bleibt der Schnee in Jerusalem sehr selten länger als einen Tag liegen.

4. Das Klima Palästinas vereinigt grosse Gegensätze in sich: heisse Tage, kühle Nächte; kalte Nordwinde, glühende Südwinde; starke Regengüsse, dürre Zeiten. Es ist nichts destoweniger gesund. Die Schwankungen, an die der Körper sich gewöhnen muss, geben diesem eine erhöhte Elastizität und Festigkeit. Er lernt Hitze und Kälte und den Wechsel beider ertragen. Eigentliche klimatische Krankheiten sind Fieber, Dyssenterie, Augenentzündungen; sie halten sich aber auch in der ungesunden Jahreszeit, im Sommer, in mässigen Grenzen. Heiter, wie das Klima Griechenlands, ist das von Palästina nicht, aber es ist angenehm, es macht dem Menschen das Leben leicht. Wenn auch der erschlaffende Einfluss der Wärme schon deutlich spürbar wird, so verlangt dafür das warme Klima keine komplizirte Kleidung, ein einfaches Hemd genügt dem Bauern für den Tag, ein Mantel dient ihm als Bett

und Decke bei Nacht. Die primitivsten Häuser, Hütten aus Lehm, Gewölbe aus rohen Steinen tun vollständig ihren Dienst, der Mühe der Feuerung, des Holzhauens und Wurzelgrabens ist der Bauer überhoben. Auch das Feld verlangt nicht zu schwere Anstrengung; dass Jahve selber das Land wässerte, und nicht Menschenhand diese harte Arbeit wie in Aegypten verrichten musste, darin erblickte der alte Israelite den Hauptvorzug seines Landes. Eben darin wurde ihm aber auch seine unmittelbare Abhängigkeit von Jahve immer wieder aufs Neue zum Bewusstsein gebracht. Blieb der Regen aus, so war Hungersnot die Folge. Früh- und Spätregen zur rechten Zeit, darin fasst sich recht eigentlich der Segen Jahves zusammen, im Regen zeigt sich seine Gnade, in der Dürre sein Zorn (Dt 11 10 ff.). Dass sich das Klima in historischer Zeit verändert habe und früher namentlich regenreicher gewesen sei (Fraas, Aus dem Orient I 198 ff.), ist eine weder aus den Nachrichten des A. T. noch aus dem heutigen Zustand des Landes zu beweisende Annahme.

§ 8. Das Pflanzenleben.

Tristram, The Fauna and Flora of Palestine (Teil des Survey), London 1884. — Hart, The Flora and Fauna of Sinai, Petra and Wady ʿArabah (Teil des Survey), London 1891. — Anderlind, verschiedene Abhandlungen in ZDPV. — Post, verschiedene Abhandlungen in PEF, Quart. Stat.

1. Der Gang des vegetativen Lebens schliesst sich aufs Engste an die Scheidung der Jahreszeiten an. Sobald im Oktober und November die ersten Regen dem durstigen Land Erquickung bringen, erwacht das Pflanzenleben, das während der heissen Zeit wie erstorben war. Wie mit einem Zauberschlag bekleidet sich alles mit frischem Grün. Das Sinken der Temperatur im Winter bringt keine Unterbrechung; sobald im März die Wärme steigt, überzieht ein reicher bunter Teppich von Gras und Blumen jedes Fleckchen Erde.

In Syrien lassen sich 3 Florengebiete unterscheiden: 1) *die Mittelmeerflora* nimmt das ganze Küstenland rund um das Mittelmeer ein und reicht bis zu den unteren Bergregionen hinauf. Sie zeichnet sich durch eine Menge immergrüner, schmal- und lederblättriger Sträucher und rasch verblühender Frühlingskräuter aus. Tulpen, Anemonen und einjährige Gräser, von Sträuchern der Oleander und die Myrte, von Bäumen die Pinie und der Oelbaum kennzeichnen diese Flora; die Sykomoren u. a.

deuten aber schon auf eine wärmere Region. 2) Von der Wasserscheide an landeinwärts herrscht *die orientalische Steppenvegetation.* Sie zeichnet sich durch grosse Mannigfaltigkeit der Arten, aber auch durch Dürre und Stachlichkeit der Büsche aus. Wir finden eine Masse kleiner stachelichter Gebüsche, grauer aromatischer Labiaten, eigentümlicher Distelarten, rasch verblühender glänzender Frühlingsblumen, aber nur sparsame Gruppen von Eichen und Koniferen. 3) Das Ṛôr hat eine *tropische Flora,* die mit der von Nubien am nächsten verwandt ist. Charakteristisch sind: calotropis procera (arab. *ʿoschr*), zizyphus spina Christi, eine gummiliefernde Akazie, der echte papyrus antiquorum, die Dattelpalme.

2. Wälder sind heute eine Seltenheit; im Westjordanland hat nur noch Galiläa, besonders die Gegend von Nazareth und der Karmel solche aufzuweisen. Der ganze Waldstand in Nordpalästina wird auf 580 qkm (3,2 % des Landes) berechnet. Häufiger sind sie im Ostjordanland. Den Hauptbestand bilden wie in alter Zeit die Eichen, von denen die Steineiche (quercus ilex pseudococcifera, arab. *el-ballûṭ*) am häufigsten vorkommt. Meist entwickelt sie sich nur zu einem hohen Gebüsch, weil die Ziegen die Schösslinge abfressen. Von den hebräischen Namen ist *'êl* der allgemeine Ausdruck, *'êlôn* und *'allôn* bezeichnen die Eiche, *'êlâh* und *'allâh* die Terebinte, doch wechseln die Namen oft. Die Tamariske *('êschel)* ist im A. T. selten erwähnt (Gen 21 33), häufiger kommt die Cypresse vor *(beᵉrôsch)*, doch gibt es wenig grosse Bäume (II Sam 6 5 u. a.). Die charakteristischen Pinusarten sind im A. T., wie es scheint, nicht erwähnt, in Nordsyrien finden sich schöne Waldbestände. Ebenfalls zu den Koniferen gehört die Ceder (hebr. *'erez,* arab. *'arz*). Sie bedeckte wohl einst viele der jetzt kahlen Libanonhöhen; in Palästina fehlte sie ganz (I Reg 5 6). Vielleicht haben die Hebräer unter dem Namen *'erez* auch noch andere Tannenarten verstanden. Eine der schönsten Gruppen steht heute 3 Stunden südöstlich von Tripoli. Die schon im Altertum hochberühmte cedrus libani ist unter den Koniferen der Lärche am nächsten stehend; sie zeichnet sich aus durch ihre immergrünen Nadeln und die schirmförmig horizontale Ausbreitung der Aeste.

Wenn vielfach die Behauptung ausgesprochen wird, dass in historischer Zeit eine Entwaldung des Landes in grossem Stil stattgefunden habe, so ist richtig, dass der Libanon und das Ost

jordanland einst viel reicher bewaldet waren. Aber von dem eigentlichen Kanaan lässt sich das nicht erweisen. Das hebräische Wort *ja'ar* bezeichnet jedenfalls nicht einen zusammenhängenden Hochwald, sondern ein Buschdickicht (z. B. am Jordanufer Jer 49 19). Vereinzelte stämmige Bäume sind dabei natürlich nicht ausgeschlossen, vorwiegend aber haben wir an niederes Dorngestrüpp zu denken. Langholz zu grossen Bauten bezogen die Israeliten stets von auswärts (I Reg 5 6 u. o.); für die gewöhnlichen Häuser wurde es überhaupt nicht verwendet (s. § 17).

3. Unter den Fruchtbäumen sind Olive und Feige die wichtigsten. Den Alten galt ein Olivenhain als besonders schön, unserem Geschmack entspricht die Olive mit ihrem matten Graugrün weniger; auch ist der Baum nicht sehr schön gewachsen. Dagegen ist die Olive der nützlichste Baum, sie fehlt in keinem Dorf. Im Altertum war ihr Anbau noch ausgedehnter. Die Frucht bildete eine Hauptnahrung der Landbevölkerung. Der Feigenbaum *(te'ênâh,* arab. *tîn)* zeichnet sich durch seine Lebenskraft und Bodengenügsamkeit aus. Im Hebräischen finden sich verschiedene Bezeichnungen der Feige: 1) *bikkûrâh,* Frühfeigen, die im Juni reifen. 2) *te'ênîm,* Spätfeigen, die an den im Frühjahr frisch getriebenen Zweigen wachsen und von August ab reifen. Viele derselben sind noch nicht ausgereift, wenn der Baum im November sein Laub verliert. Dies sind 3) die *phaggîm;* sie bleiben den ganzen Winter am Baum und werden erst reif, wenn im Frühjahr die Triebkraft neu erwacht (vgl. Matth. 21 18 ff.). Auf diese Weise bietet der Baum den grössten Teil des Jahres über reife Früchte (über ihre Verwendung s. § 15). Von anderen Fruchtbäumen ist die Dattelpalme *(tâmâr,* arab. *tamr),* deren Pflanzungen bei Jericho einst berühmt waren, aus historischen Gründen ausgestorben. Dagegen finden sich noch schöne Exemplare der Sykomore (ficus sycomorus, hebr. *schikmâh*). Um die fade schmeckenden Früchte essbar zu machen, muss man sie gegen die Zeit der Reife ritzen (Am 7 14). Ausser Granate *(rimmôn),* Mandelbaum *(schâkêd),* Wallnuss *('egôz),* Apfelbaum *(tappûach,* Orange?) und anderen Bäumen, die im A. T. erwähnt werden, spielen heute noch weiter eine wichtige Rolle der Maulbeerbaum (der schwarze mag alt sein, der weisse ist erst im 6. Jahrhundert v. Chr. eingeführt worden), Orange, Citrone, Aprikose und Johannisbrotbaum, die alle im A. T. nicht genannt sind.

4. Der Weinstock, schon sehr frühe in Palästina eingeführt, passt vorzüglich zum Klima des Landes. Welche volkswirtschaftliche Bedeutung der Weinbau in alter Zeit hatte, zeigt der Umstand, dass der Weinstock als Embleme des Landes auf Münzen sich findet (vgl. § 15). In den ödesten Gegenden trifft man noch Spuren von Weinkeltern und Weinbergterassen. Während in der arabischen Zeit der Weinbau fast ganz verschwunden ist, nimmt er jetzt stetig wieder zu. Namentlich die deutschen Ansiedler in Palästina und die Franzosen auf dem Libanon beschäftigen sich viel damit (vgl. § 32).

5. Feld- und Gartenkulturgewächse. Unter den Getreidearten spielt der Weizen *(chiṭṭâh)* die Hauptrolle (vgl. Dt 8 8 I Reg 5 25). Am meisten erzeugt die fruchtbare Ḥauranebene *en-Nuḳra,* deren Weizen mit beinahe durchsichtigen Körnern für den besten gilt. In zweiter Linie kommt die Gerste in Betracht *(seʿôrâh).* Sie kann ein rauheres Klima ertragen als der Weizen. Ihre Verwendung findet sie hauptsächlich als Viehfutter. Weiter kommen vor Spelt *(kussemeth),* Hirse *(dôchân),* Bohne *(pôl),* Linse *(ʿadâschîm),* Flachs *(pischteh),* der später zum Teil durch Baumwolle *(karpas)* verdrängt wurde; der Anbau der letzteren hat in den letzten 20 Jahren auf den Ebenen und in Nordsyrien einen grossen Aufschwung genommen. Mais (arab. *durra)* und Sesam sind im A. T. nicht genannt. Der Tabakbau, einst sehr berühmt, ist in Folge des Tabakmonopols stark zurückgegangen. Von Gemüsen sind endlich noch zu nennen die Gurken *(ḳischschu'îm),* Melonen *(ʾabhaṭṭîchîm,* arab. *baṭṭîch),* sowohl Wassermelonen als Zuckermelonen, der Knoblauch *(schûm),* die Zwiebeln *(beṣâlîm,* arab. *baṣal).* Letztere gedeihen vorzüglich im Sand der Meeresküste, ihr römischer Name Askalonia (von der Herkunft) ist zu den Galliern und als Schalotte zu uns gekommen.

6. Alles in Allem ist Palästina ein produktenreiches Land, ein Land, das mit wenig Mühe und Arbeit gab, was die Bewohner bedurften. Es trägt mit Recht den Namen „ein Land, wo Milch und Honig fliesst“. Doch muss man dabei im Auge behalten, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse von jeher sehr einfach waren. Luxusbedürfnisse konnte das Land nie befriedigen. Auch war es nicht möglich — eine zahlreiche Bevölkerung vorausgesetzt — die Produktion so zu steigern, dass viel zur Ausfuhr als Tauschmittel vorhanden gewesen wäre. Sobald einmal, wie

unter Salomo, Luxus eindrang, wurden sofort wirtschaftliche Missverhältnisse geschaffen (I Reg 9 11). Namentlich fehlte es ganz an Metallen, diese mussten alle importirt werden. Von hier aus begreifen wir, warum die Propheten immer wieder die alte Einfachheit der Sitte zurückwünschten, die mit dem Eingreifen Israels in die hohe Politik unwiederbringlich dahin war. So befestigt sich unser schon anderweitig gewonnenes Ergebniss, dass das Land nicht geeignet war, eine bedeutende originale Kultur hervorzubringen; dazu gehört ein gewisser Reichtum und Ueberfluss.

Aus demselben Grund darf man die Bevölkerung des alten Palästina nicht zu hoch anschlagen. Im Deboralied (Jdc 5 8) wird die Zahl der waffenfähigen Israeliten auf 40 000 geschätzt, in Jdc 18 die der danitischen Krieger auf 600 angegeben. Dementsprechend sind die übertriebenen Angaben der späteren Erzähler (Num 1 46 26 51 600 000 Mann; II Sam 24 9 1 300 000 Krieger) zu reduziren. Nach diesen Stellen müsste das ganze Volk wenigstens 2,5 resp. 5 Millionen gezählt haben, d. h. 100 resp. 200 Seelen auf den qkm. Damit vergleiche man Deutschland mit etwa 87 Seelen auf den qkm. Es ist zuzugeben, dass der Boden des Landes sehr fruchtbar ist, und dass die Bewirtschaftung in alter Zeit viel intensiver betrieben wurde als heute, wo unter dem türkischen Regiment alles verwahrlost ist. Aber da die klimatischen Bedingungen in alter Zeit die gleichen, die Wälder und ‚Wüsten' eher ausgedehnter waren, so kann der Umfang des einst bebauten Landes nicht so viel grösser gedacht werden als heute. Will man auch annehmen, dass trotz der vielen Wüsten und Wälder der Boden das Doppelte der heutigen Bevölkerung nähren kann, so kommt man damit erst auf etwa 1 200 000 Seelen, d. h. 52 auf den qkm.

§ 9. Die Tierwelt.

Bochart, Hierozoicon s. de animalibus sacrae scripturae 1793, 3 Bde. Weitere Literatur s. § 8.

1. Unter den Haustieren ist zuerst zu nennen das Rind (*bâḳâr*, nomen unitatis *schôr*; das jüngste Tier *ʿêgel*). Zur Rinderzucht besonders geeignet sind die fruchtbaren Ebenen von Philistäa und Basan. Die seit ältester Zeit in Palästina heimische Rasse ist klein und unansehnlich, aber kräftig. Früher wurde

die Rinderzucht stärker betrieben als heute. Die Verwendung beim Ackerbau ist sich gleich geblieben, daneben wurde das Vieh auch zum Tragen von Lasten gebraucht. Während es im Altertum häufig geschlachtet wurde, ist dies heute beinahe nur im Libanon der Fall.

Von dem im Hebräischen unter dem Namen *ṣô'n* zusammengefassten Kleinvieh ist das Schaf (*seh* nom. unit., *'ajil* der Schafbock, *râchêl* das Mutterschaf, *kebhes* das Lamm) das wichtigste Herdentier. Ueber den Schafreichtum werden uns im A. T. fabelhafte Zahlen überliefert (I Reg 5 3 8 63 Num 31 32). Noch heute soll es übrigens Beduinenschechs geben, die 30 000 Schafe besitzen. Im Westjordanland waren freilich neben dem intensiv betriebenen Landbau keine Weiden zu solch grossartiger Schafzucht übrig. Heute wird fast nur Schaffleisch gegessen, auch in alter Zeit war dies das gewöhnliche. Die palästinensische Rasse zeichnet sich durch ihren Fettschwanz aus. Die Ziegen (*'êz*) sind schmutzig braun, haben lange Haare und lang niederhängende Ohren. Ziegenmilch ist ein Hauptnahrungsmittel der Eingeborenen, junge Böckchen gelten als Leckerbissen (Gen 27 9). Das Haar wird zu groben Stoffen namentlich für Zeltdecken verwoben.

Unentbehrlich ist das Kamel (*gâmâl*). Im bergigen Westjordanland dient es zum Transport aller schweren Lasten, der Nomade der Steppe schätzt es als rasches Reittier. In grosser Anzahl wird es von den Beduinen gezüchtet (cf. Hi 1 3); nach der Zahl der Kamele bemisst sich vor allem der Reichtum eines Mannes. Seine Wolle wird verarbeitet, seine Milch getrunken; sein Fleisch, bei den Beduinen gern gegessen, galt den Israeliten als unrein.

Das eigentliche Reittier in Palästina war der Esel (*chamôr*, Eselin *'âthôn*, das junge Tier *'ajir*). Der orientalische Esel ist viel grösser und lebhafter als der unsrige, er hält sich glatt und zierlich, trägt Kopf und Ohren mit einer gewissen Grandezza, seine Farbe ist ein schönes ins Rötliche spielendes Grau; als besonders wertvoll gelten weisse Esel. Heute ist er das Reittier der Armen. In alter Zeit wurde er dem Pferd allgemein vorgezogen (Num 22 21 Jdc 10 4 12 14 u. o.).

Das Pferd (*sûs*, *rekhesch*, *pârâsch*, letzteres namentlich von Kriegspferden) war für die Israeliten hauptsächlich ein Tier für den Krieg; schon die alten Landesbewohner hatten Streitwagen und Reiterei. Bei den Israeliten führte Salomo die Pferde-

zucht aus Aegypten ein. Erst als in der Römerzeit Fahrstrassen in grösserer Zahl gebaut wurden, benützte man das Pferd allgemeiner zum Reiten. Heute ist es das gewöhnliche Reittier aller besser Situirten. Das syrische Pferd klettert vorzüglich. Die berühmte arabische Pferdezucht ist jüngeren Datums.

Das Züchten von Maultieren *(pered)* war den Israeliten untersagt (Lev 19 19). Nichtsdestoweniger finden wir sie in der Königszeit als Reittiere für Vornehme in häufiger Verwendung (II Sam 13 29 18 9 I Reg 1 33). Die Beduinen teilen mit den Juden die Scheu vor Bastarden. Im Westjordanland ist das Maultier wegen der Sicherheit seines Ganges geschätzt.

Hühner werden im A. T. nicht erwähnt, erst nach dem Exil ist ihre Zucht eingeführt worden. Im N. T. erscheinen sie als vollständig eingebürgert; heute wird die Hühnerzucht sehr stark betrieben.

Die Abneigung gegen das Schwein *(chazîr)* hat sich im vorderen Orient ziemlich allgemein bis heute erhalten. Erst in römischer Zeit scheint die Schweinezucht Eingang gefunden zu haben (Luc 15 15). Dagegen kommt es wild nicht selten vor (Ps 80 14).

2. Der Hund *(kelebh)* bildet den Uebergang zu den wilden Tieren. Der Hirte hält sich Hunde zum Schutz der Herde (Hi 30 1). Haushunde gibt es im Orient keine. Um so mehr ist in allen Städten Ueberfluss an herrenlosen Hunden, die sich auf der Strasse herumtreiben und das verdienstliche Geschäft einer Gesundheitspolizei besorgen, indem sie allen Abfall und Unrat in kürzester Frist auffressen. Zu allen Zeiten galt der Hund im Orient als unreines und verachtetes Tier (daher der Schimpfname II Sam 16 9 u. o.).

Der Löwe *(ʾarjêh, lâbhîʾ; kephîr* der junge, auf Raub gehende Löwe; *gôr* das noch von der Löwin gesäugte Junge) ist heutzutage ganz aus Palästina verschwunden, in alter Zeit war er häufig; er wird im A. T. oft erwähnt. Im Dickicht, das den Jordan einsäumte, und auf den Bergen hatte er seine Schlupfwinkel. Nur selten noch trifft man den Leoparden *(nâmêr)* im Libanon (cf. Cant 4 8) und vereinzelt in Mittelpalästina; in den Ruinen östlich vom Jordan finden sich Wildkatzen; Hauskatzen haben die Hebräer nicht gehalten. Der Bär *(dôbh)*, der in alter Zeit in Palästina selbst nicht selten gewesen sein muss (I Sam 17 34 ff. u. a.), hat sich jetzt auf den Libanon zurückgezogen. Dasselbe

gilt vom Wolf (hebr. *ze'êbh*), der übrigens auch in den Schluchten am toten Meer vorkommt. Widerwärtige Tiere sind Schakal und Hyäne (beide wohl unter dem hebr. *'î* und *tan* zusammengefasst). Sie treiben sich in Rudeln herum, hausen gern in Ruinen und lassen Nachts ihr umheimliches Gewimmer hören (Thren 5 18). Wo im A. T. von Füchsen (*schûʿâl*) die Rede ist, ist meist der Schakal mit inbegriffen oder ausschliesslich gemeint (Jdc 15 4 Ps 63 11).

Aus dem Geschlecht der Antilopen ist die Gazelle (antilope dorcas, hebr. *ṣebhî*) am zahlreichsten vertreten. Ihren Namen ‚die Zierliche' verdankt sie ihrer anmutigen Erscheinung. Dem Dichter ist sie ein Bild der Schnelligkeit, Gewandtheit und Schönheit (II Sam 2 18 Cant. 2 9). Das Fleisch wurde von den Israeliten gerne gegessen (Dt 12 15 I Reg 5 3). Zu den Antilopen gehört weiter der *dîschôn* (Dt 14 5), die sogenannte Schraubengemse (antilope addax). Auch der *jachmûr* dürfte eine Antilopenart bezeichnen, vielleicht die sog. Büffelantilope (antilope bubalis), ein plumpes Tier. Neben der Gazelle erscheint als essbares Jagdwild der Damhirsch (*'ajjâl*), der heute nur noch vereinzelt vorkommt, und der Steinbock (*jâʿêl*), letzterer der edelste Vertreter des Ziegengeschlechts. Die Jagd auf das scheue und vorsichtige Tier ist schwierig, aber sehr beliebt. Er lebt zahlreich in den Felsenklüften am toten Meer. Eben dort ist der Klippdachs (hyrax syriacus, hebr. *schâphân*) zu Hause, ein possierliches Tierchen, dem Kaninchen ähnlich, das den Juden unrein war. Endlich fehlen nicht Hase (*'arnebheth*), Igel (*ḳippôd*, Stachelschwein?), Maulwurf (*chôled*), Mäuse (*ʿakhbâr*), besonders die zierliche Springmaus und Fledermäuse (*ʿaṭallêph*).

3. Von Vögeln gibt es wilde Enten in grosser Anzahl, namentlich in der Jordanniederung. Ueberall verbreitet ist eine Art schönen grossen Rebhuhns (*ḳôrê'*); wilde Tauben sind im Libanon häufig, Störche (*chaṣîdâh* ‚pia') auf den Ebenen; Raben (*ʿôrêbh*) gibt es 7 verschiedene Arten. Von Raubvögeln sieht man Adler (*nescher*), Geier und Falken in verschiedenen Arten (Lev 11 13 f) besonders in den Wildnissen am toten Meer. An Singvögeln ist ein auffallender Mangel, am häufigsten ist die Wachtel (*selâw*) und die drosselähnliche Palästinanachtigall (arab. *bulbul*).

4. Der Genezaretsee und der Jordan sind voll von Fischen. Doch spielen diese heute nicht mehr die grosse Rolle in der Er-

nährung, wie in alter Zeit (vgl. Mtth 14 17 7 10). Ueber einzelne interessante Arten s. S. 23.

5. Von Kriechtieren sind vor allem die Schlangen zu nennen (hebr. *nâchâsch*), unter denen auch giftige Arten nicht selten vorkommen. Auffallend ist der Reichtum an Eidechsen verschiedener Art (Lev 11 30). Gheko *(leṭâ'âh)* und Chamäleon *(ṣâbh?)* mögen ausdrücklich genannt sein.

6. An Insekten hat das Land einen Ueberfluss. Skorpione *('aḳrâbh)* finden sich fast unter jedem Stein, ihr Stich ist zwar schmerzvoll, aber nicht gefährlich. Eine grosse Landplage sind die Heuschrecken, die in dichten Schwärmen aus Zentralarabien kommen und im Nu alles kahl fressen. Dass den Hebräern die gefrässigen Tiere nur zu gut bekannt waren, zeigen die vielen Namen (Lev 11 22 Joel 1 4). Wie in alter Zeit werden sie von den Armen und den Beduinen gegessen (Mtth 3 4). Die wilde Biene *(debhôrâh)* muss in alter Zeit sehr häufig gewesen sein, Bienenzucht wurde keine getrieben. Die aromatischen Kräuter des Landes geben dem Honig einen sehr feinen Geschmack. Zur Plage für die Menschen wird das massenhaft vorhandene Ungeziefer aller Art: Moskitos, Flöhe, Wanzen, Läuse.

§ 10. Topographie von Jerusalem.

Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1852; Zwei Bücher Topographie 1853; Golgatha 1851; Die Siloahquelle und der Oelberg 1852. — Warren, Underground Jerusalem, London 1876. — Warren und Conder, Jerusalem (Teil des Survey), London 1884. — Schick, Beit el makdas, Stuttgart 1887; zahlreiche Abhandlungen in ZDPV und PEF Quart. Stat.

1. Die Lage der Stadt. Jerusalem[1] (31° 47′ nördl. Breite, 35° 15′ östl. Länge v. Greenwich) liegt auf einem wasserarmen, unfruchtbaren Kalkplateau, das im NW mit der Hauptkette des palästinensischen Gebirgs zusammenhängt, etwas östlich von der Wasserscheide, 52 km vom Ufer des Mittelmeers, 22 km vom Toten Meer entfernt. Die Höhe des Tempelbergs beträgt 744 m, die

[1] Was den Namen betrifft, so ist die bisherige Annahme, dass er in der davidisch-salomonischen Zeit entstanden sei und den alten Namen *Jebus* verdrängt habe (Jdc 19 10 u. a.) durch den Tontafelfund von Tell Amarna in Frage gestellt. Dort wird *U-ru-sa-lim* als Name einer Stadt gelesen, die ohne Zweifel Jerusalem gleichzusetzen ist. Jebus beweist nichts dagegen, namentlich wenn Jerusalem ein Appellativum (‚Wohnung des Heils' oder ähnlich) war. Bei diesem hohen Alter des Namens wird man auf eine sichere Deutung verzichten müssen.

des Hügels nördlich davon 770 m, die der alten Oberstadt 777 m, die Höhe bei der heutigen Nordwestecke der Stadtmauer 789 m.

Das Plateau von Jerusalem bildet eine Art Landzunge, ca. 400 ha gross, die auf 3 Seiten von tief eingerissenen Talfurchen umgeben ist. Im NO und O läuft das Kidrontal. Es beginnt ca. 2 km nordwestlich von der Stadt und geht zunächst nach SO. Hier scheidet es das Plateau von Jerusalem von dem sog. Skopus, biegt dann scharf nach Süden um und behält die südliche Richtung bei bis zur Vereinigung mit dem Hinnomtal. In seinem Mittellauf trennt es die Stadt von dem östlich gelegenen Oelberg. Das Tal, welches in seinem oberen Teil breit und flach war, vertieft sich nun rasch und wird enger; die Talwände sind ziemlich steil. Aus den Berichten der Bibel und des Josephus ergibt sich, dass der ‚*nachal*' nur nach starken Regengüssen Wasser hatte. Schon zur Makkabäerzeit hiess er ‚Winterbach' (I Makk 12 37). Zu allen Zeiten galt das Tal im Gegensatz zu dem heiligen Tempelplatz als unreine Gegend; der Pilger von Bordeaux nennt es *Tal Josaphat* (Joel 4 2). Bei Juden, Christen und Muhammedanern lebt die Tradition, dass hier das Weltgericht stattfinden werde. Schon zu alter Zeit waren hier Gräber für Leute aus dem niederen Volk (II Reg 23 4). — Hier haben wir auch das ‚Königstal' (II Sam 18 18) zu suchen, in welchem Absalom sich ein Denkmal errichtete.

Am Südende des Tempelbergs mündet von Westen her kommend das Hinnomtal in das Kidrontal ein. Dasselbe hat seinen Anfang im Westen der Stadt in einer flachen Bodensenkung. Es läuft zunächst nach Süden der Westmauer der Stadt entlang, dann biegt es nach Osten um und vertieft sich rasch. Es trennt das Plateau von Jerusalem vom *Dschebel Abu Ṭôr* (nach jungen christlichen Traditionen auch ‚Berg des Blutackers' oder ‚Berg des bösen Rats' genannt). Das Hinnomtal hat niemals Wasser, sein Boden ist an einigen Stellen schön angebaut. Sein heutiger Name ist *Wâdi er-Rabâbi*, der alte Name dieses unteren Teils ist *gê benê hinnôm*, ‚Tal der Nachkommen Hinnoms' (Jos 15 8). An einer der engsten Stellen des Tals lag der *topheth*, die Stätte des Molochdienstes unter Manasse (II Reg 16 3; 21 6). Daher war noch in späterer Zeit das Tal den Juden ein Gräuel; sein Name, zu Gehenna verkürzt, ist im N. T. zur Bezeichnung der Hölle geworden. Fälschlicher Weise wird vielfach der Oberlauf als Gichontal bezeichnet.

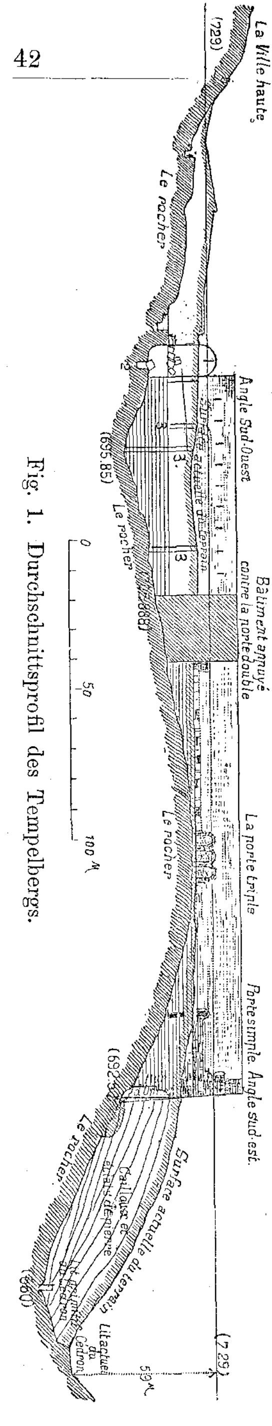


Fig. 1. Durchschnittsprofil des Tempelbergs.

Wo die beiden Täler zusammenkommen, befindet sich eine schöne Quelle, wahrscheinl. die ‚Walkerquelle' (*ʿÊn Rôgêl* Jos 15 7ff. u. a.), nach einer albernen muslimischen Legende ‚Hiobsbrunnen' genannt. Das Kidronbett hat sich hier schon 106 m unter das Niveau der Tempelarea gesenkt (bei Getsemane 45 m). Das Wasser der Quelle versiegt selten vollständig; wenn es überfliesst, wird dies als Zeichen eines fruchtbaren Jahres mit Freudenfesten gefeiert. — Von dem Vereinigungspunkt an nimmt das Thal den Namen *Wâdi en-Nâr* ‚Feuertal' an.

Das heutige Stadtrelief zwischen diesen beiden Tälern bildet eine sanftgewölbte Terrasse, die sich nach SO senkt und dann ziemlich steil zum Josaphat- und Hinnomtal abfällt. Das Terrain hat im Lauf der Jahrhunderte ungeheure Veränderungen durchgemacht. Die alte Talsohle des Kidron verlief, wie die Ausgrabungen erwiesen haben, etwa 9 m westlich von der heutigen, also dem Tempelberg bedeutend näher. Zugleich lag sie an der Südostecke des Tempelbergs 11,6 m tiefer als heute; der Berg muss demnach sehr steil abgefallen sein. Ebenso ist innerhalb der Stadt der lebendige Fels überall von einer mächtigen Schuttschicht bedeckt. Die heutige via dolorosa z. B. liegt 12—15 m höher als die zur Römerzeit hier führende Strasse. Namentlich aber war das alte Terrain viel reicher gegliedert. Nördlich von der heutigen Stadtmauer begann die Landzunge sich zu spalten; eine nicht unbeträchtliche Talsenkung, die von Norden kommend nach SSO, dann direkt nach Süden lief, zerlegte den ganzen Kalksteinblock in zwei Teile: der

westliche breitere (der traditionelle Zion) ist 33 m höher als der östliche (der traditionelle Moria); letzterer fällt sehr steil nach beiden Seiten ab. Dieses Tal ist im A. T. nicht genannt, bei JOSEPHUS heisst es *Tyropöon*. Das Tyropöon ist heute fast ganz mit Schutt ausgefüllt, nur eine schwache Mulde verrät noch seinen Lauf. Nachgrabungen an der Südwestecke des Tempels haben ergeben, dass der alte Wasserlauf 13—18 m unter dem heutigen Boden liegt.

Durch Quertäler, die von Westen nach Osten liefen, wurden diese beiden Höhenzüge wieder in einzelne Kuppen eingeteilt. Den Westhügel zerlegte ein von Westen kommendes Seitentälchen des Tyropöon in eine nördliche, mit dem Hochland zusammenhängende und eine südliche isolirte Hälfte. Der Osthügel zerfiel in drei Kuppen: die nördliche, ebenfalls mit dem Plateau im Norden verbundene, trennte eine Einsenkung ab, die unter der Nordostecke des heutigen Tempelplatzes durchlaufend in das Kidrontal mündete; die zweite Kuppe, der eigentliche Tempelberg, war von der südlichen dritten Höhe durch eine kleine Schlucht getrennt, welche durch die neuesten Ausgrabungen nachgewiesen ist, deren Lauf aber noch nicht im einzelnen bestimmt werden kann[1]. Die Spitze der südlichen Anhöhe war in alter Zeit ziemlich höher als heute (s. u.), und fiel nach allen Seiten steil ab.

Die ganze Landzunge, auf welcher Jerusalem liegt, wird ringsumher überragt von Bergen, die um ein ziemliches höher sind (vgl. Ps 125 2). Im Süden erreicht zwar der *Berg des bösen Rats* nur die mittlere Höhe der Stadt mit 777 m; dagegen erhebt sich im Osten des Kidrontals der *Oelberg* zu einer Höhe von 818 m. Der Oelberg (arabisch *Dschebel eṭ-Ṭûr*) ist ein mit dem Osthügel von Jerusalem parallel laufender Gebirgszug, der im Wesentlichen aus verschiedenen Schichten Kreidekalks besteht. Der Name Oelberg bezeichnet im engeren Sinn die unmittelbar dem Tempelberg gegenüber liegende Erhebung, welche das Dorf *eṭ-Ṭûr* trägt. Im weiteren Sinn umfasst er ausserdem noch zwei anschliessende Höhen: im Süden den *Berg des Aergernisses* (nach II Reg 23 13), im Norden einen Hügel, der vielfach fälschlicher Weise als Skopus bezeichnet wird. Der eigentliche *Skopus*, der Lagerplatz des Titus, liegt nördlich vom Oberlauf des Kidron.

---

[1] Sie ist deswegen auch auf der Kartenskizze nicht eingetragen.

Trotz dieser überragenden Höhen war Jerusalem für die alte Zeit ein sehr fester Platz (vgl. II Sam 5 6 ff.), dank den tiefeingerissenen Schluchten des Kidron- und Hinnomtals; nur von NW her war der Zugang frei, hier bedurfte es künstlicher Befestigungswerke (s. u.). Dazu kommt noch die günstige zentrale Lage der Stadt an den Hauptverkehrsstrassen: die Strasse vom Mittelmeer ins Ostjordanland und die vom Süden nach dem Norden des Landes kreuzten sich in Jerusalem. Es war deshalb zweifellos einer der geeignetsten Plätze für die Residenz des jüdischen Reichs. Gegenüber diesen Vorteilen konnte die unfruchtbare Umgebung und der Wassermangel nicht sehr ins Gewicht fallen; wie letzterer nach Anlegung der nötigen Kunstbauten gerade dazu beitrug, die Festigkeit der Stadt zu erhöhen, werden wir unten sehen.

2. Baugeschichte. Jerusalem begegnet uns im A. T. zuerst als kanaanitische Feste unter dem Namen Jebus. Der Ort galt als uneinnehmbar, aber es gelang David, die Jebusiterburg einzunehmen; er schlug dort seinen Wohnsitz auf und nannte sie ‚Stadt Davids'. Ein anderer alter Name (vielleicht kanaanitischen Ursprungs?) war Zion (II Sam 5 6 ff.).

Die Tradition verlegt diese Felsenburg der Jebusiter, Zion-Davidsstadt, auf den westlichen höheren Hügel. Allein mit Unrecht. Mochte immerhin der Westhügel bequemeren Platz für eine Burg bieten — für eine *meṣûdâh* reichte auch der Platz auf dem Osthügel aus. Und war der Westhügel einige Meter höher, so war er dafür von NW leicht zugänglich und auch die Abhänge nach Süden und Osten waren keineswegs besonders steil. Dagegen passt zu den fast senkrecht abstürzenden Felswänden des Osthügels die Angabe recht gut, dass ‚Blinde und Lahme' den Feind fernhalten können (II Sam 5 6). Massgebend war endlich auch die Wasserversorgung: während der Westhügel in weitem Umkreis ganz wasserlos und ohne jede Quelle ist, entspringt am Ostfuss des Osthügels die reiche (perennirende) ‚Marienquelle', (s. S. 53). Auch alle Angaben des A. T. führen uns darauf, die Zion-Davidsstadt auf dem Osthügel zu suchen. Sicher hat sich dort der Tempel befunden; zum Tempel aber stieg man von der Davidsstadt ‚hinauf' (II Sam 24 18 u. a.). Da der Westhügel höher ist als der Osthügel, so kann die Davidsstadt nicht auf ihm, sondern nur auf dem Tempelberg südlicher, d. h. tiefer als der Tempel gelegen haben. Der populäre Name des

Tempelbergs war Zion: auf dem Zion wohnt Jahve (vgl. z. B. Joel 4 21 Mi 4 2 Jes 8 18 u. a.). Leicht erklärlich ist, dass später von hier aus Zion zu einer dichterischen Bezeichnung der ganzen Stadt werden konnte, namentlich im Parallelismus mit Jerusalem. Dagegen unterscheiden die älteren Stellen beides: ‚Berg Zion *und* Jerusalem' (Jes 10 12). — Nur ausnahmsweise kommt als spezifisch religiöse Benennung für den Tempelberg auch der Name Moria vor (Gen 22 2 II Chr 3 1).

Da die Oberfläche des Osthügels geringen Raum bot, erstreckten sich schon unter David die Häuser und Gehöfte über das Tyropöontal hinüber auf den südlichen Teil des Westhügels, wo sie zunächst noch eine offene Stadt bildeten im Gegensatz zur festen Burg Zion. Vielleicht darf die Notiz II Sam 5 9 (vgl. I Chr 11 8) darauf bezogen werden, dass David diese offene Stadt mit einer Mauer versah.

Ueber die sonstigen Bauten Davids, Palast, Kaserne der Leibwache (‚Haus der Helden' Neh 3 16), königliches Erbbegräbniss (I Reg 2 10) wissen wir nichts näheres; das letztere ist in der ‚Stadt Davids' nahe dem Palast, also auf dem Osthügel zu suchen.

Eine ausgedehnte Bautätigkeit entwickelte Salomo. Ueber seine Hauptbauten, Palast und Tempel auf dem Osthügel, wird an einem anderen Orte eingehender zu reden sein. Was die Befestigung der Stadt betrifft, so wird dem Salomo die Herstellung des *Millo* zugeschrieben (I Reg 9 24 11 27). Da dieses anderwärts ‚Haus Millo' genannt wird, haben wir uns darunter wahrscheinlich ein festes Gebäude, eine Art Kastell vorzustellen (Jdc 9 6 47 II Reg 12 21). Seine Lage ist ganz unsicher; nach II Sam 5 9 (cf. I Chr 11 8) scheint es zum Schutz der westlichen Stadt gedient zu haben und wäre demgemäss vielleicht in der Nordostecke des Westhügels zu suchen; nach I Reg 11 27 könnte es den Abschluss der Festungswerke der Davidsstadt gebildet haben und wird desshalb von manchen auf den Osthügel oder quer über das Tyropöon verlegt[1].

Lange Zeit hindurch wird uns nun nur von Reparaturen oder kleinen Neubauten an der Stadtmauer berichtet: so bei Asarja,

[1] Möglich wäre, dass dieses Millo schon von David gebaut worden war oder aus noch älterer Zeit stammte (II Sam 5 9), so dass Salomo es nur neu befestigt hätte.

der die unter Amasia teilweise zerstörte Nordmauer wieder herstellte (II Reg 14 13 II Chr 26 9); bei Jotam, der am Ophel (dem Hügelabhang südöstlich vom Tempelplatz) ein neues Mauerstück errichtete. Erst Hiskia unternahm wieder grössere Bauten. Die von Seiten der Assyrer drohende Gefahr veranlasste den Neubau einer zweiten Mauer ‚ausserhalb' der ersten. Das Terrain erlaubt nicht, diese äussere Mauer anderswo zu suchen als auf der Nordseite der Stadt. In dieser Richtung hatte sich die Stadt des Westhügels vergrössert, und wir werden annehmen dürfen, dass auf der Nordhälfte des Westhügels und im oberen flachen Teil des Tyropöon ein neuer Stadtteil entstanden war, der jetzt durch eine Mauer geschützt werden sollte (II Chr 32 5f.). Diese Mauer des Hiskia ist die Grundlage der in der Topographie der Stadt eine so grosse Rolle spielenden ‚zweiten Mauer' (s. u.). Ausserdem wird dem Hiskia die Herstellung ‚des Teichs und der Wasserleitung', zugeschrieben (II Reg 20 20); mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit versteht man darunter den Siloakanal, der das Wasser der Marienquelle unterirdisch in den Siloateich führte (s. u.).

Von Hiskia's Nachfolger Manasse werden ebenfalls neue Mauerbauten erzählt; der Text (II Chr 33 14) ist jedoch unheilbar verdorben, so dass es unmöglich ist, den Ort zu bestimmen.

Das Ende des jüdischen Reichs i. J. 586 war auch das vorläufige Ende der Hauptstadt. Der Eroberer liess Tempel, Burg und Mauern niederreissen und die ganze Stadt dem Erdboden gleichmachen (II Reg 25 8ff.).

Im zweiten Jahr des Cyrus kehrte die erste Schar der Exulanten nach Jerusalem zurück: 42360 freie Männer, 7337 Knechte und Mägde, 245 Sänger und Sängerinnen (Ezr 2 64 Neh 7 66). Von diesen liessen sich die Beamten und der zehnte Theil des Volks in Jerusalem nieder. Der Neubau des Tempels wurde erst i. J. 520 begonnen und i. J. 516 zu Ende gebracht. Der eigentliche Wiederaufbau der Stadt war ein Werk Nehemias; ihm gelang es, trotz aller Hindernisse in 52 Tagen die Befestigungen auf der Grundlage der alten Mauer wieder herzustellen. Im Verhältniss zu den paar tausend Einwohnern war freilich dieser Umfang viel zu gross; weite Strecken innerhalb der Mauer lagen noch geraume Zeit wüste. Wie weit das Bestreben Nehemias, die Bevölkerung zu mehren, von Erfolg begleitet war, wird uns nicht berichtet (Neh 7 4).

Noch ein anderer wichtiger Bau kam unter ihm zur Vollendung: Neh 2 8 begegnet uns zum ersten Mal die Burg beim Tempel,

die *Bira*. Sie war schon vor ihm von den Zurückgekehrten erbaut worden und wurde von ihm vollendet. Sie diente zum Schutz des Tempels gegen Norden und hatte eine Besatzung mit einem eigenen Kommandanten (Neh 7 2). Bei Josephus heisst sie *Baris*, Herodes baute sie um und nannte sie zu Ehren seines Gönners ‚Antonia' (JOSEPHUS Ant. XV 409).

In der Folgezeit hören wir wieder lange gar nichts von Bauunternehmungen. Erst in der hellenistischen Zeit wird die Erbauung eines griechischen Gymnasiums unterhalb der Akra (s. u.) durch den Hohenpriester Jason erwähnt (II Makk 4 12). Antiochus Epiphanes griff dann, um die Hellenisirung der Stadt zu befördern, zu Gewaltmitteln: die Mauern wurden niedergerissen, eine starke Zwingburg, die *Akra*, erbaut und mit einer syrischen Besatzung versehen (I Makk 1 33). Diese Akra, die in der späteren Geschichte als Stützpunkt der Syrerherrschaft eine grosse Rolle spielte, wird übrigens schon vorher erwähnt (II Makk 4 27 5 6); es kann sich also hier nur um eine Neubefestigung handeln (I Makk 1 33). Wann und von wem sie ursprünglich gebaut ward, wissen wir nicht. Im Makkabäeraufstand gelang es i. J. 142/1 dem Simon, sich der Burg zu bemächtigen. Sie wurde bald nachher dem Erdboden gleichgemacht, die Höhe, auf der sie stand, wurde abgetragen, so dass jetzt das Heiligtum frei über die benachbarten Hügel hinausragte (JOSEPHUS Ant. XIII 215 ff.). Daraus erklärt sich die Schwierigkeit, den Ort der Akra wieder aufzufinden. Ihre Lage gehört zu den am meisten umstrittenen Fragen der Topographie Jerusalems; sie wird entweder im Nordwesten vom Tempel oder im Süden gesucht. Die Frage kann nur durch Ausgrabungen definitiv entschieden werden. Soweit unsere jetzige Kenntniss reicht, sprechen gewichtige Gründe dafür, dass sie im Süden des Tempels lag: ausdrücklich wird gesagt, dass sie an der Stelle der alten Davidsstadt erbaut war (I Makk 1 33 2 31 7 32 14 36). Die oben genannte kleine Schlucht zwischen Tempel und Südteil des Westhügels lässt die südliche Kuppe als von Natur für eine solche Burg vorzüglich geeignet erscheinen. Mit den abgetragenen Steinen wurde dann wahrscheinlich diese Schlucht ausgefüllt.

Für sich selbst bauten die Nachkommen Simons, die Hasmonäer, einen Palast am sog. Xystus (s. u.). Agrippa II. liess dieses Gebäude durch einen turmartigen Aufbau noch bedeutend erhöhen, um Stadt und Tempel überblicken zu können. Gegen seine Neugier schützten sich die Priester durch eine hohe Mauer.

Eine neue Bauperiode begann für Jerusalem mit der Regierung Herodes des Grossen. Ausser dem schon erwähnten Umbau der Bira verdankte ihm die Stadt ein Theater (Josephus Ant. XV 268), dessen Reste etwas südöstlich vom Hiobsbrunnen wieder aufgefunden worden sind; ferner ein Amphitheater, ein Rathaus, den Xystus (einen mit Hallen umgebenen freien Platz auf dem Westhügel gegenüber vom Tempel, zu welchem eine Brücke direkt hinüberführte); über den Umbau des Tempels s. u. Durch ganz besonders verschwenderische Pracht zeichnete sich sein von grossen Hallen und Parkanlagen umgebener Palast aus; er war im Norden durch drei Türme geschützt: Phasael, Hippikus und Mariamne. Einer derselben, wahrscheinlich der Phasael, ist noch heute in dem sog. Davidsturm am Jâfathor teilweise erhalten.

Die Belagerung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.) zeigt, dass damals wie später der Tempelberg die eigentliche feste Burg der Stadt war (vgl. I Makk 4 60). Nach Osten und Süden fiel er steil ab, nach Westen war er durch eine Schlucht von der Stadt getrennt, nach Norden durch einen tiefen Graben und starke Türme geschützt. Das ganze Quartier nördlich vom Tempel bestand damals noch nicht.

Zur Zeit Christi mag Jerusalem mit seinen Säulenhallen und Palästen, mit den hohen turmbewehrten Mauern, mit dem prächtigen Tempel einen grossartigen Eindruck gemacht haben. Nach dem Berichte des Josephus hatte die alte Mauer 60 Türme, die kleine nördlich davon gelegene Mauer 14 Türme. Ueber diese hinaus dehnte sich die aufblühende Stadt noch weit nach Norden aus. Innen freilich müssen wir sie uns wie alle orientalischen Städte mit engen winkligen, doch teilweise gepflasterten Strassen vorstellen.

Die genannte nördliche Vorstadt wurde erst durch die Mauer Agrippa's I. in den Rayon der Stadt hereingezogen (die sog. dritte Mauer). Sie wurde aus grossen Quadern aufgeführt, und soll 90 Türme gehabt haben; der mächtigste war der 30 m hohe Psephinus in der Nordwestecke am höchsten Punkt der Stadt (wahrscheinlich noch jetzt in den Unterbauten erhalten in der sog. Goliatsburg). Die Mauer wurde nie vollendet; der Kaiser verbot die Fortführung des Baues.

Noch ist kurz der topographische Sprachgebrauch des Josephus zu erwähnen. Er unterscheidet regelmässig: die Oberstadt (ἡ ἄνω πόλις), die Unterstadt (ἡ κάτω πόλις), den Tempel, die Vorstadt (τὸ προάστειον) und die Neustadt Bezeta (ἡ καινόπολις).

In der ausführlichen Beschreibung der Stadt (Bell. Jud. V. 4 1f.) geht er davon aus, dass die Stadt zunächst auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln erbaut ist; diese waren durch eine Taleinsenkung getrennt, in welche von beiden Seiten die Häuser einmündeten. Der die Oberstadt tragende Hügel war bedeutend höher als der andere, auf dem die Unterstadt lag. Da in der Unterstadt die Akra sich befand, kann er gelegentlich sowohl den Hügel als die Unterstadt mit dem Namen Akra bezeichnen. Diesem Unterstadthügel gegenüber lag nun ein dritter ursprünglich niedrigerer Hügel, von jenem durch eine breite Einsenkung getrennt, die später von den Hasmonäern ausgefüllt wurde. Endlich fügt er (a. a. O. 4 2) noch einen vierten Hügel hinzu, den Bezetahügel, der sich an den Tempelberg anschliesst.

Ueber den Tempelberg kann kein Zweifel sein, ebenso ist die Oberstadt sicher auf dem südlichen Teil des Westhügels zu suchen. Der Unterstadthügel ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem südlichen Teil des Osthügels gleichzusetzen, was zu der oben angenommenen Lage der Akra vollständig stimmt. Bezeta ist der nördliche Teil des Osthügels, nördlich vom Tempelplatz. Dass Josephus den fünften Hügel, die Nordhälfte des Westhügels, nicht als besonderen Hügel nennt, dürfte darin seinen Grund haben, dass dieser nicht als selbständige, sich scharf abscheidende Erhebung erscheint, sondern als eine Fortsetzung des nördlichen Landrückens. Auf ihm haben wir die Vorstadt des Josephus zu suchen. — Die beiden Hügel mit der Ober- und Unterstadt bezeichnet Josephus richtig als die Altstadt (ἄστυ), zu welcher alles andere erst später hinzugekommen ist.

3. Die Mauerläufe. Nur im Norden, wo das Plateau der Stadt mit dem Hochland zusammenhängt, war ein freier Zugang, weshalb die Stadt auf dieser Seite vor allem starke Festungswerke zu ihrem Schutz bedurfte. Mit dem Wachstum derselben entstanden hier im Lauf der Zeit, wie schon erwähnt, drei Mauerlinien, um deren Lauf sich der Streit der Topographen noch immer dreht.

Die erste Mauer ist die, welche um die Altstadt herumführte. Da Nehemia beim Wiederaufbau sich an die alte Mauerlinie hielt, so entspricht seiner Mauer diejenige der vorexilischen Stadt. Ausgehend im Westen vom Platz des späteren Turms Hippicus lief sie um die West- und Südseite des Westhügels herum, aller Wahrscheinlichkeit nach dem oberen Rande desselben

folgend. Zwei Thore führten auf dieser Strecke ins Hinnomtal hinunter: auf der Westseite, vielleicht nicht weit von der Nordwestecke entfernt, das *Talthor*, durch den *Ofenturm* geschützt; auf der Südseite das *Mistthor*. Von der Südostecke des Westhügels [1] aus durchschnitt die Mauer das Tyropöon, die Siloateiche einschliessend (s. u.). Bei denselben bog sie nach Norden um den Berg hinauf. Dem östlichen Rand des Zion folgend, erreichte sie die Ostmauer des Tempels, lief vielleicht auch als eine Vormauer ausserhalb dieser. Hier im Südosten des Tempelplatzes lag durch eine Bastei geschützt wahrscheinlich das *Rossthor* (Jer 31 $_{40}$).

Der Lauf der Mauer im Norden war ebenfalls durch die Terrainverhältnisse gegeben; sie wird im ganzen von der Westecke aus dem Seitental des Tryopöon am Rande des Hügels gefolgt sein, dann das Tal da, wo es etwas flach war, überschritten haben, um auf die Westmauer des Tempels zu stossen. Diese Nordseite hatte drei Thore: das *Ephraimthor*, wohl noch auf der Höhe, das *Mittelthor* vielleicht östlich davon im Tal unten, das *Eckthor* (vielleicht das spätere *Gennatthor*) nahe der Westecke. Dort scheinen schon frühe starke Befestigungen gewesen zu sein (II Chr 26 $_{9}$). Diese erste Mauer wurde auf der Nordseite von Nehemia nicht wieder hergestellt, vielmehr folgte seine Mauer hier der Hiskiamauer.

Diese, die zweite Mauer, nahm im Westen ihren Ausgangspunkt von der ersten am Gennatthor (= Eckthor?) beim Phasaelturm, wo sich noch Spuren derselben finden. Die Streitfrage ist die, ob sie von da in engerem Bogen südlich und östlich von der heutigen Grabeskirche lief oder in weitem Bogen nördlich von derselben entsprechend der heutigen Stadtmauer [2]. An Gründen für und wider fehlt es nicht. Trotz der neuesten Ausgrabungen scheint die Sache noch keineswegs entschieden werden zu können. In dieser zweiten Mauer waren folgende Thore: das *Schafthor*, wohl östlich von der Bira, aber nicht genauer zu bestimmen, in der Nähe davon die beiden Türme *Hananael* und *Mea*, vielleicht

[1] In vorexilischer Zeit waren der West- und Osthügel auch nach innen gegen das Tyropöon durch Mauern geschützt, die ziemlich parallel von Norden nach Süden liefen.

[2] Hievon hängt die Frage nach der Aechtheit der Grabeskirche insofern ab, als jede Möglichkeit derselben von vornherein ausgeschlossen ist, wenn die Grabeskirche innerhalb der Stadtmauer zu liegen kommt.

mit der Bira zusammenhängend; westlich von der Bira das *Fischthor*, vielleicht im Tyropöontal; in der westlichen Hälfte das *alte Thor*.

Die dritte Mauer zweigte beim Hippikus ab. Wer die zweite Mauer südlich von der Grabeskirche zieht, muss die dritte ungefähr mit der heutigen Stadtmauer zusammen fallen lassen; wer die zweite Mauer in letzterer erblickt, muss die dritte weit nördlich davon suchen, wo ebenfalls Mauerreste zu sein scheinen. Auch diese Frage ist noch nicht entschieden.

Alle weiteren Einzelheiten, namentlich die Lage einer Reihe weiterer Thore, sind ganz unsicher, so dass hier nicht näher darauf eingegangen werden kann.

4. Die Wasserversorgung[1]. Es ist wahrscheinlich, dass der Tempelberg eine Quelle besitzt, wenngleich diese bei der Unmöglichkeit, dort Nachgrabungen anzustellen, noch nicht hat aufgefunden werden können. Im Uebrigen war Jerusalem ganz darauf angewiesen, seinen Wasserbedarf durch Wasserleitungen, Cisternen und grosse Sammelbecken (Teiche) zu decken. Es war damit so gut versorgt, dass der aufgespeicherte Wasservorrat meist auch in Zeiten grosser Dürre und längerer Belagerung ausreichte, während umgekehrt die Belagerer in der wasserlosen Umgebung Mangel litten. — Von den vielen im A. und N. T. und bei JOSEPHUS genannten Anlagen dieser Art lassen sich folgende mit einiger Wahrscheinlichkeit näher bestimmen:

1) Im Westen der Stadt am Anfang des Hinnomtals liegt der *Mamillateich;* er entspricht ziemlich sicher dem *Schlangenteich* des JOSEPHUS. Dagegen ist die hergebrachte Gleichsetzung mit dem *oberen Teich* (Jes 7 3 36 2 II Reg 18 17) schwerlich haltbar (s. u.). Eine Leitung führte vom Mamillateich zum sog. Patriarchenteich (s. u.) und von da weiter zum Tempel.

2) Der *Sultansteich* gegenüber der Südwestecke der heutigen Stadt ebenfalls im Hinnomtal gelegen, wird gewöhnlich mit dem *unteren Teich* (Jes 22 9) identifizirt, was ebenfalls grossen Bedenken unterliegt. Möglich ist, dass er aus altjüdischer Zeit stammt.

3) Der sog. *Patriarchenteich* innerhalb der Stadt auf der Westseite wird von der Tradition dem König Hiskia zugeschrieben,

[1] Vgl. SCHICK, die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem: ZDPV 1878 I 132—176.

wofür aber keine weiteren Anhaltspunkte vorhanden sind, als dass von ihm die Anlage verschiedener Wasserbauten berichtet ist (II Reg 20 20). JOSEPHUS nennt den Teich *Amygdalon* (‚Turmteich‘).

4) Ein zweiter Teich innerhalb der Stadt unmittelbar nördlich vom Tempelplatz trägt heute den Namen *Birket Isrâ'în*, ‚Israelteich‘. Die ziemlich junge Tradition setzt das Schafthor (s. o.) dem heutigen Stephansthor gleich und findet in dem Teich den alten *Bethesdateich* (Joh 5 2), was ganz unmöglich ist. Wo der ächte Bethesdateich lag, darüber gehen die Meinungen auseinander. Man hat bald einen Doppelteich unter dem Kloster der Zionsschwestern, bald einen anderen verschütteten Graben, beide in der Nähe des Israelteichs vorgeschlagen; aber alles ist ganz unsicher.

5) Unweit östlich von dem genannten Teich, aber ausserhalb der Stadtmauer liegt ein kleiner Teich *Birket Ḥammâm Sitti Marjam* (‚Teich des Marienbads‘) genannt. Seine Anlage weist auf eine ziemlich späte Bauzeit, vielleicht sogar das Mittelalter hin; die traditionelle Bezeichnung als *Drachenbrunnen* (Neh 2 13) ist ganz unhaltbar.

6) Verwickelt ist die Topographie des grossen Teichkomplexes am Südende des Westhügels, gewöhnlich mit dem gemeinsamen Namen *Siloa* bezeichnet. Es finden sich dort Reste von drei Teichen: der eine unmittelbar am Ausfluss des Siloakanals, der zweite etwas östlich unterhalb desselben auf dem Gebiet der heutigen *Birket el-Ḥamrâ (Unterteich Siloa)*, diese beiden innerhalb der alten Stadtmauer gelegen; der dritte noch weiter abwärts, ausserhalb der alten Stadtmauer. An Namen von alten Teichen, die hier gelegen haben müssen, und die man mit diesen drei Teichen zu identifiziren versucht hat, fehlt es nicht. Mit einiger Wahrscheinlichkeit werden der *Ober-* und *Unterteich* (s. o.) hier gesucht. Der *alte Teich* mit dem *Sammelbecken* für dessen Wasser lag nach Jes 22 11 ‚zwischen den beiden Mauern‘, also ebenfalls hier; weiter werden noch ein *Teich der Leitung* (Neh 3 15), ein *Kunstteich* (Neh 3 16 u. a.) und ein *Königsteich* (Neh 2 14), alle in dieser Gegend, erwähnt. Auf die sehr unsicheren Versuche, diese Teiche im Einzelnen zu bestimmen, kann hier nicht eingegangen werden.

7) In Verbindung mit den eben genannten Teichen stehen die interessanten, verschiedenen Bauperioden angehörigen An-

lagen bei der *Marienquelle* (Gichon?) am Ostabhange des Ophel. Unter ihnen dürfte die älteste ein 1890/91 entdeckter, aber noch nicht vollständig blossgelegter Kanal sein, der oberirdisch das Wasser der Quelle zum Siloahteich führte. Er besteht in einer einfachen offenen Rinne im Felsboden, deren Lauf sich ganz der Oberfläche des Felsens anschmiegt. Da die Leitung offen war und ausserhalb der Mauer lief, konnte ihr im Kriegsfall keine grosse Bedeutung zukommen. Vielleicht sollte sie blos dazu dienen, zu verhüten, dass das kostbare Wasser der Quelle sich unbenutzt im Steingeröll und Sand des Tals verlor.

Jüngeren Datums, aber ebenfalls der älteren Königszeit angehörig, ist der erste Versuch, einen vor dem Feind geschützten Zugang zur Quelle vom Innern der Stadtmauer aus herzustellen. Dies geschah durch einen unterirdischen Gang, der in einen senkrechten Schacht auslief, welcher in das etwas erweiterte Quellbassin mündete und das ungesehene Wasserschöpfen ermöglichte.

Das letzte Bestreben aber musste sein, die Quelle selbst im Fall einer Belagerung dem Feinde abzuschneiden (II Chr 32 4). Diesem Zweck diente der berühmte *Siloakanal,* der das Wasser unterirdisch in den innerhalb der Stadtmauern gelegenen Siloateich führte. Der Kanal ist ziemlich roh in den Felsen gearbeitet; hie und da scheint eine Felsspalte benützt worden zu sein, daher die beträchtliche Höhe von 4,5 m am Südausgang, während der Kanal in der Mitte an mehreren Stellen nur etwa 1,15 m hoch ist. Die Länge des ganzen Kanals beträgt ca. 533 m[1], die des Ausgangs- und Endpunkts von einander in der Luftlinie 335 m; die Differenz rührt von den grossen Biegungen des Kanals her. Sehr interessant ist die Angabe der Inschrift (§ 39), dass der Kanal von beiden Seiten her gleichzeitig in Angriff genommen worden sei; sie wird bestätigt durch die Wahrnehmung, dass die Meisselstriche in der Süd- und Nordhälfte in entgegengesetzter Richtung laufen. Daher die grossen Windungen des Kanals. Der Punkt, wo die Arbeiter zusammentrafen (Zeile 4 der Inschrift), ist ebenfalls noch deutlich erkennbar, man sieht, wie sie durch den Schall der ‚Hacken' geleitet, tastende Versuche machten, um aufeinander zu treffen, wobei sie mehr als einmal in der Richtung sich irrten. Daselbe zeigen auch die vorhandenen Sackgassen, die nichts

---

[1] Die Inschrift im Kanal (vgl. § 39) gibt 1200 Ellen an (= ca. 630 m); es ist diese Ziffer wohl nur eine schätzungsweise gewonnene.

anderes sind als wieder aufgegebene Stollen. Trotzdem bleibt es eine anerkennenswerte Leistung, dass die Arbeiter ohne Compass u. dgl. schliesslich zusammentrafen. Vielleicht hat von den Schächten nach oben, die man im Kanal findet, der eine oder andere zur Orientirung über die Richtung gedient. Was das Alter des Kanals betrifft, so betrachtet man ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit als ein Werk des Hiskia (II Reg 20 20). Der Charakter der Inschrift spricht ebenfalls für eine frühe Zeit [1].

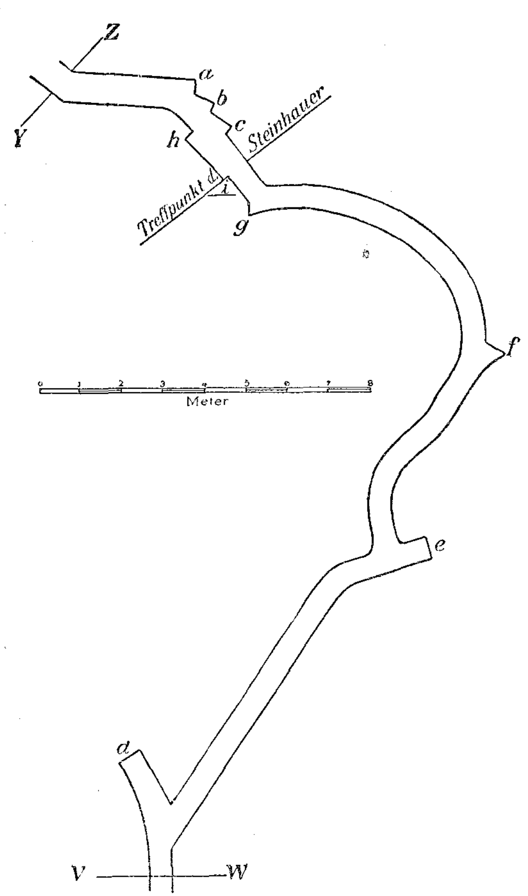


Fig. 2. Planskizze des Treffpunkts der Steinhauer im Siloa-Kanal.

8) Unter dem Namen *‚Salomonische Leitungen‘* fasst die Tradition die grossartigen Anlagen zusammen, welche Jerusalem vom Gebirge im Süden her das Wasser zuführten. Eine Stunde südlich von Bethlehm liegen die sog. drei *Salomonischen Teiche* in einem Tälchen übereinander. Ausser dem Wasser von vier schönen Quellen in der Nähe brachten zwei grosse

[1] Dass schon unter Ahas (Jes 8 6) die ‚sanft fliessenden Wasser Siloas erwähnt werden, was sich ungezwungen nur auf eine solche Leitung deuten lässt, beweist nichts dagegen, seit der zweite ältere Kanal nachgewiesen ist.

Wasserleitungen solches aus dem Süden[1]. Der kürzere Aquädukt aus dem *Wâdi Bijâr* ist ein viereckiger 1 1/2—2 Fuss breiter, ebenso tiefer Kanal, der freiliegend an den Abhängen der Berge hinstreicht und da, wo er auf den Bergrücken stösst, als Tunnel durch denselben weitergeführt ist. Die andere ca. 20 Stunden lange Leitung kommt von den Quellen des *Wadi ʿArrûb* (in gerader Linie 5 1/2 Stunden entfernt) und führt in ausserordentlichen Windungen das Wasser in nahezu gleichbleibendem Niveau mit ganz wenig Fall an den Abhängen der Berge hin. Von den Teichen brachten zwei Leitungen das Wasser zur Stadt. Die höher gelegene lief in ziemlich gerader Richtung nach Norden; beim ‚Rahelgrab' führte sie ihr Wasser in steinernen Röhren, einem sog. Siphon, über eine Bodensenkung. Die niedrigere Leitung, welche noch ganz erhalten ist, beschreibt grosse 7 Stunde lange Krümmungen. Unterhalb des Sultanteichs (S. 51) trafen beide zusammen. Die Leitung zog sich von da um den Südwesthügel herum, überschritt das Tyropöon und endete auf dem Tempelplatz. Sehr schwierig ist die Frage, aus welcher Zeit diese Leitungen stammen. Allem Anschein nach ist die obere Leitung mit den Siphonröhren die ältere. Die Ansichten der Fachmänner gehen aber so weit auseinander, dass die einen die Anlagen in die salomonische Zeit, die anderen in die des Herodes verlegen, und wieder andere behaupten, dass sie ganz den Wasserleitungen gleichen, welche die Araber in Spanien hergestellt haben.

5. Die Einwohnerzahl[2]. Nur über die Bewohnerschaft des nachexilischen Jerusalem haben wir einige Angaben. Darnach hielten sich die Grössenverhältnisse der Stadt überhaupt in recht engen Grenzen. Nach der nicht unglaubwürdigen Angabe des JOSEPHUS hatte die Stadt einen Umfang von 33 Stadien, woraus bei der Form der Mauer eine Oberfläche von höchstens 60 Quadratstadien sich ergibt (1 900 000 qm). Unter Zugrundelegung der Bevölkerungsdichtigkeit des heutigen Jerusalem und anderer orientalischer Städte (mindestens 34—35 qm auf den Kopf)[3] würde sich eine Gesammteinwohnerzahl von 55 000 bis

[1] Vgl. die Karte des Hochlands von Judäa.

[2] Vgl. hiezu SCHICK, Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem ZDPV 1881 IV 211—221.

[3] In der City Londons ca. 25 qm auf den Kopf, wobei jedoch der grosse Unterschied zu beachten ist, dass der Orient in alter und neuer Zeit keine mehrstockigen Häusertürme kennt.

60 000 ergeben. Erhöht man diese unter Berücksichtigung des Umstandes, dass sich auch ausserhalb der Mauern viele Villen u. dgl. befanden, auf das doppelte, was in Anbetracht der viel Raum einnehmenden grossen Bauten der Herodianer u. a. schon sehr hoch gegriffen und kaum zulässig erscheint, so erreicht man erst die Schätzung des Pseudohekatäus von Abdera[1] und etwa diejenige der Makkabäerbücher[2], aber noch lange nicht die übertriebenen Angaben des Josephus, der von drei Millionen Einwohnern zur Zeit des Osterfestes redet[3]. Von hier aus mag ein Rückschluss auf die vorexilische Stadt Jerusalem gestattet sein. Die Fläche desselben war etwa halb so gross als zur Zeit des Josephus. Davon ist der grosse Platz von Tempel und Palast als sehr schwach bewohnt abzuziehen. Die Zahl von 50 000 bis 60 000 scheint also schon hochgegriffen[4].

Kap. II.
Die Bewohner Palästinas.
§ 11. Praehistorische Zeit.

Es ist für die hebräische Archäologie von Wichtigkeit, festzustellen, wie viel an Kultur in Kanaan vor dem Eindringen der Israeliten schon vorhanden war. Die ältesten noch erhaltenen Spuren führen in die vorgeschichtliche Zeit zurück. Man findet auf dem Boden von Palästina die bekannten megalithischen Monumente (Menhir, Kromlech, Dolmen), künstliche Hügel und Felshöhlen. An ersteren ist besonders das Ostjordanland sehr reich.

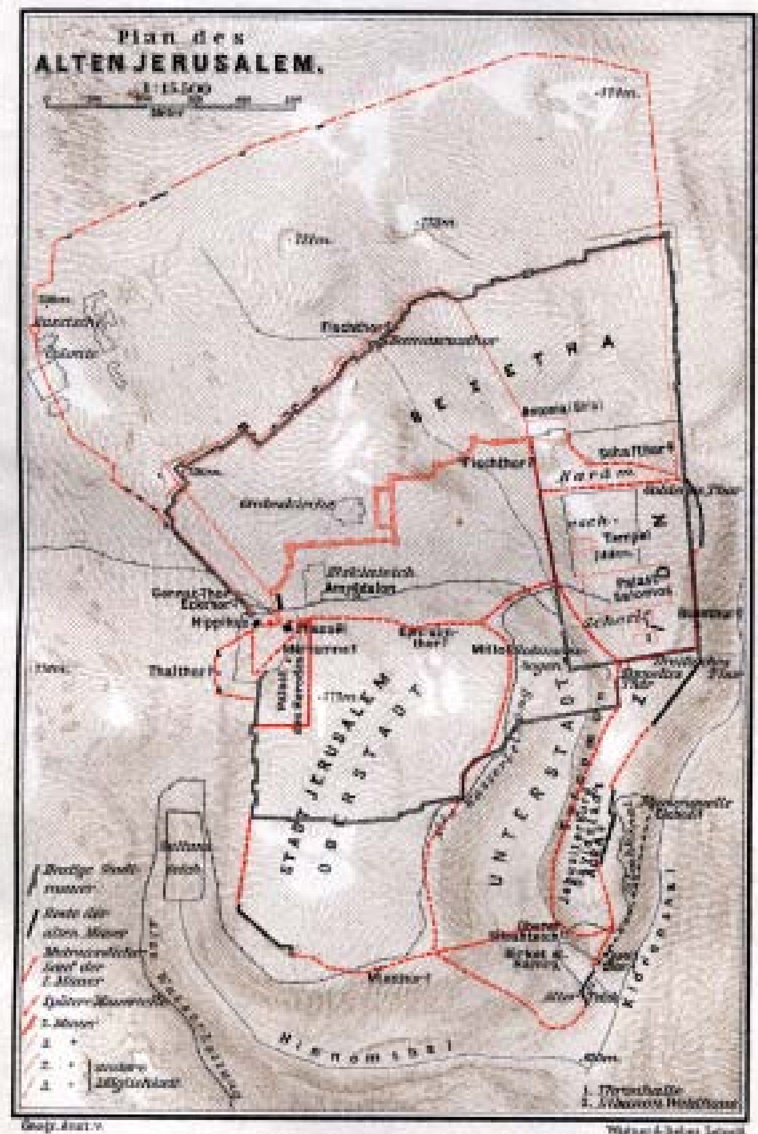
1. Die Menhir (Malsteine) sind grosse unbehauene, nach oben meist sich verjüngende Steinblöcke, welche senkrecht aufgestellt wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach standen sie von Anfang an in irgend welchem Zusammenhang mit dem Kult als heilige Steine, denen Libationen von Milch, Honig, Wein, Wasser dargebracht wurden. Der Menhir entspricht der ATl. *maṣṣêbhâh;* die Errichtung bzw. Verehrung solcher Steine reicht also bis

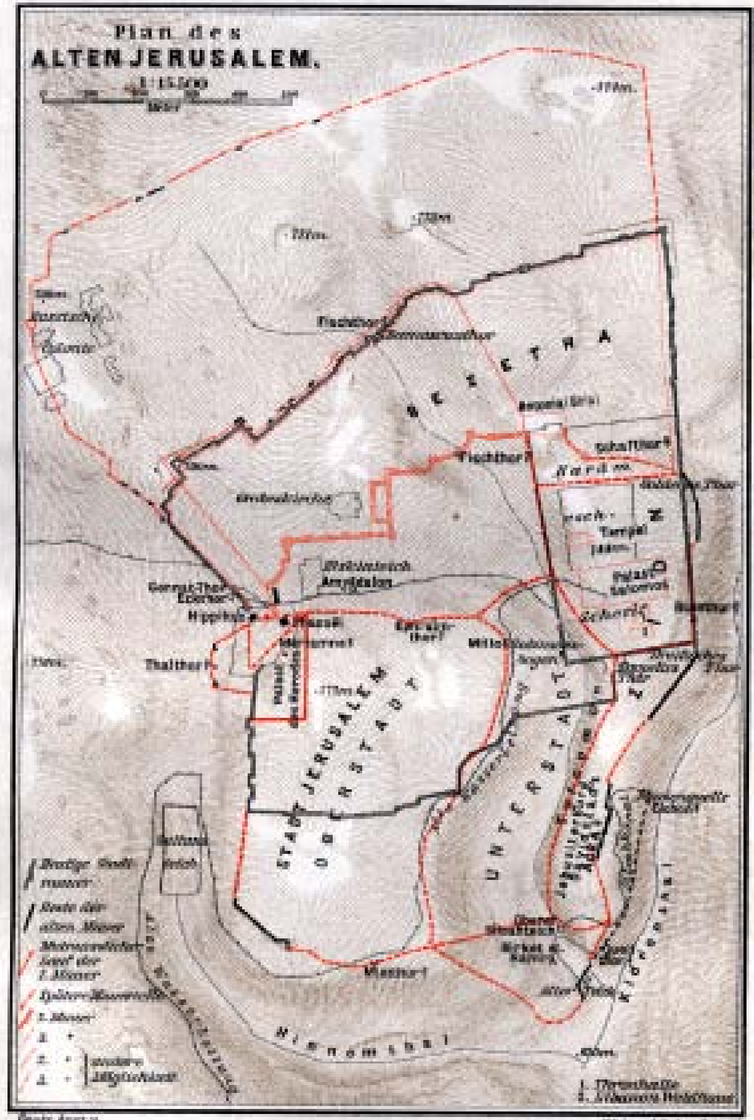
[1] Müller, Fragm. Hist. Graec. II 394.

[2] II Makk 5 14: 80000 giengen zu Grunde (die Hälfte kam im Gemetzel um, die andere Hälfte wurde verkauft), dabei blieben noch genug Leute übrig, für welche Antiochus Aufseher zurückliess.

[3] Bell. Jud. VI 9 3 II 14 2.

[4] Die Zahlenangaben über die Deportation der Jahre 597 und 586 (II Reg 24 14—16) sind in unheilbarer Verwirrung und können leider keineswegs auch nur zur annähernden Bestimmung der Einwohnerzahl von Jerusalem verwendet werden. Vgl. Stade, ZAW 1884 IV 271 ff.


Plan des
ALTEN JERUSALEM.
B E Z E T H A
Fischthor
Hippikus
Thalthor
Harâm
Tempel
Palast Salomos
Mistthor
STADT JERUSALEM
O B E R S T A D T
U N T E R S T A D T
Hinnomthal



Plan des
ALTEN JERUSALEM.
B E Z E T H A
Fischthor
Haram
Tempel
Thalthor
S T A D T J E R U S A L E M
O B E R S T A D T
U N T E R S T A D T
Mistthor
Hinnomthal
Kidronthal

in die geschichtliche Zeit herein (Gen 28 18 22 31 34ff. Dt 12 3 16 22 u. a.). Ihre Bezeichnung als ***bêth 'êl*** d. h. Gotteshaus, griechisch *baitylion*, weist darauf hin, dass sie ursprünglich bei den



Fig. 3. Menhir aus dem Ostjordanland.

Semiten als Behausung einer Gottheit gedacht waren. Im späteren israelitischen Kult wurden sie legitimirt durch Umdeutung in

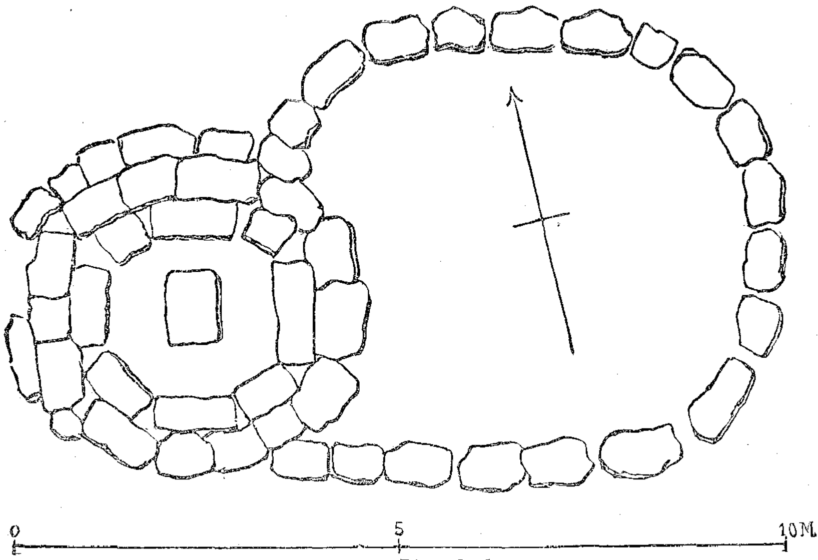


Fig. 4. Kromlech.

Denksteine, welche an ein wichtiges Ereignis der israelitischen Geschichte, besonders an eine Erscheinung Jahves (Gen 28 18) erinnern sollten.

2. Der Kromlech (Steinkreis) besteht aus einer Anzahl grösserer oder kleinerer unbehauener Steine, die, im Kreis aufgestellt, in der Mitte oft einen Menhir oder eine Dolme umschliessen. Im A. T. heisst ein solcher Steinkreis *gilgâl* (vgl. Jos 4 20). Der Kromlech wurde wohl häufig, wie noch heute von den Arabern, um ein Grab herum errichtet, hatte aber sicher immer auch eine religiöse Bedeutung.

3. Die Dolme (Trilithon, Steintisch) wird gebildet durch eine Steintafel, die horizontal auf zwei oder mehreren senkrecht stehenden Steinen liegt. Sie dürfte an manchen Stellen des A. T. unter dem *mizbêach* (Luther: Altar) gemeint sein. Die Erklärung aller Dolmen in Europa und Asien als Gräber eines und desselben Volkes (Wikinger oder Goten) scheitert an dem zahlreichen Vor-

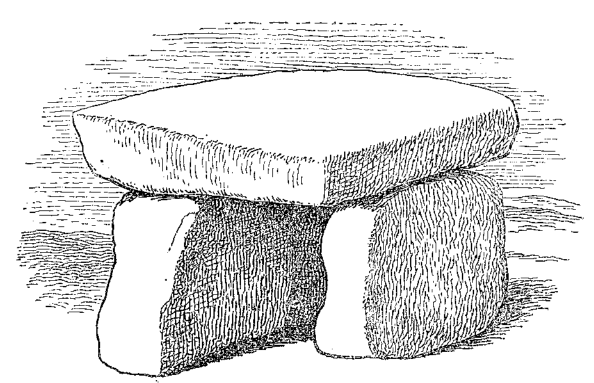


Fig. 5. Dolme aus dem Ostjordanland.

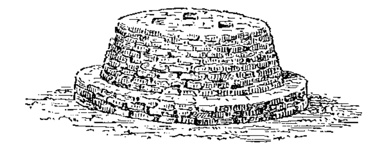
kommen derselben im Ostjordanland. Der Zweck der Dolmen war wahrscheinlich ein verschiedener: die einen scheinen als Opferstätten gedient zu haben, die anderen waren Grabstätten, wie aufgefundene Knochenreste u. dgl. beweisen. Allerdings ist ihr innerer Hohlraum meist so kurz, dass die Leichen nur in gebogener Stellung beigesetzt werden konnten. In einer Dolme vorgefundene Ringe aus Kupferdraht zeigen, dass Dolmen nicht bloss in der Steinzeit, sondern auch noch in der Metallzeit errichtet wurden. Ja noch die heutigen Beduinengräber haben auffallende Aehnlichkeit mit den alten Dolmen.

4. Unter allen diesen Denkmälern finden sich sog. Schalensteine, d. h. Steine mit künstlichen kleinen Gruben bis zu 30 cm tief ausgehauen. Die nächstliegende Erklärung, dass diese Näpf-

chen für Opferzwecke (etwa zur Aufnahme des Trankopfers) dienten, will sich nur schwer mit der Tatsache vereinigen lassen, dass solche Gruben auch an der Seite, an vertikalen Flächen angebracht wurden, vgl. Abbildung 3 S. 57.

5. Steinhaufen (Cairns) kommen namentlich im östlichen Moab vor; sie sind als *margêmâh* (heute *ridschm*) im A. T. erwähnt (Prv 26 8). — Was für eine Art von Steindenkmal unter *'ebhen maskîth* (Lev 26 1 u. a.) zu verstehen ist, wissen wir nicht, vielleicht ist es ein Ausdruck von allgemeiner Bedeutung.

6. Die Tumuli, grosse bis zu 10 m hohe künstliche Erdhügel, teilweise aus in der Sonne gedörrten Backsteinen errichtet, sind am zahlreichsten im Jordantal und in der Ebene Jesreel. Ihre Bedeutung (Grabstätten wie die Tumuli in Nordeuropa?) ist noch nicht klargestellt, da sie zu wenig untersucht sind. Manches spricht dafür, dass sie eine Art Unterbau für Wohnungen (kleine Ortschaften) bildeten.



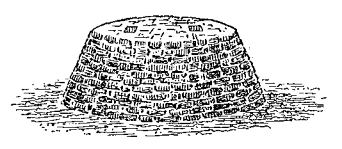


Fig. 6. Altarabische Steinhaufen (Grabdenkmäler).

Alle die genannten Denkmäler sind keineswegs dem Orient oder gar nur Palästina eigen, sondern finden sich mehr oder weniger über Europa, Asien und Afrika, ja selbst Amerika verbreitet. Sie sind also kein spezifisch semitisches Kulturerzeugnis. Dass dieselben im Westjordanland sehr selten sind, dürfte sich am besten daraus erklären, dass sie als zum ‚heidnischen‘ Kult gehörig, vielfach von den späteren Juden zerstört, oder in Folge der starken Bodenkultur beseitigt wurden.

7. Auch Syrien hat seine Steinzeit gehabt. Am *Nahr el-Kelb* nördlich von Beirut sind an verschiedenen Stellen Feuersteinwerkzeuge entdeckt worden, die durch Kalksinter mit Zähnen von Hirschen, Steinböcken, Bisonochsen zu einer festen Breccie verwachsen sind. Im Gebiet von Palästina hat man viele bearbeitete Feuersteine bei Gilgal im Jordanthal (*Tell Dscheldschûl*), in Bethlehem, bei *Tibna* (südwestlich von Jerusalem), sowie in einzelnen Dolmen des Ostjordanlands gesammelt. Bei vielen ist jedoch das Alter nicht zu bestimmen.

8. Felshöhlen. Die Kalkgebirge von Palästina und Syrien sind ausserordentlich reich an geräumigen Höhlen. Dieselben dienten naturgemäss den ältesten Bewohnern des Landes als Behausungen. Sie liessen sich mit leichter Mühe erweitern. Von da war es dann ein kleiner Schritt bis zum Aushauen ganzer künstlicher Felshöhlen. Reste solcher prähistorischer Höhlenwohnungen finden sich namentlich im *Ḥaurân*. Eine ganze labyrinthartig angelegte unterirdische Stadt ist bei *Derʿât* (Edrei) erhalten. Auch die ausgedehnten Höhlenwohnungen bei *Bêt Dschibrîn* (Eleutheropolis, nordwestlich von Hebron) gehören wahrscheinlich einer sehr alten Zeit an. In diese Gegend verlegt Hieronymus die Wohnsitze der *Hôrîm* (Berg- oder Höhlenbewohner). Zugleich erzählt er, dass auch die Idumäer von hier bis nach Petra der Hitze wegen in Höhlen gewohnt hätten. Auch von den Israeliten wird die Anlage solcher Höhlen berichtet (Jdc 6 2); allerdings wurden sie nicht mehr als ständige Wohnungen, sondern nur in Notfällen zur Kriegszeit als Zufluchtsstätten benützt. Die kunstvolle Anlage vieler dieser Höhlenkomplexe setzt einen umfassenden und geschickten Gebrauch von Metallwerkzeugen voraus. Die Benützung der Höhlen hängt in Palästina also weniger von dem niedrigen Stand der Kultur der Bewohner, als vielmehr von der Beschaffenheit des Bodens und des Klimas ab. Teilweise sind diese alten Höhlen noch heute im Gebrauch (namentlich im Ḥaurân).

9. Mit diesem archäologischen Befund stimmen die Angaben des A. T. über die Urbevölkerung von Palästina insofern überein, als sie das Vorkommen der Steindenkmäler und ihre kultische Verehrung bei den vorisraelitischen Landesbewohnern bezeugen. Ebenso kennt das A. T. wenigstens noch eine Völkerschaft als Höhlenbewohner, die *Hôrîm*, welche in den Höhlen des Gebirges *Sêʿîr* hausten (Dt 2 12 u. a.). Was dagegen sonst über die Riesengeschlechter der Enakim, Rephaim und andere erzählt wird (Jos 11 21 Gen 14 5 Dt 2 10 ff. u. ö.), gehört zu den fast allen Völkern gemeinsamen Sagen über die als Riesenvölker gedachten Ureinwohner und Autochthonen des betreffenden Landes. Uebrigens zeigen diese Berichte, dass sich noch bis in die Zeit der Israeliten hinein eine zweifellos richtige Erinnerung daran erhalten hat, dass die Kanaaniter und Philister nicht die ersten Einwohner des Landes gewesen sind, sondern dass vor ihnen eine ältere, allerdings noch in ziemlich rohem Naturzustand lebende

Urbevölkerung vorhanden war, welche von den eindringenden Kanaanitern vernichtet bzw. aufgesogen wurde. In welchem Zusammenhang diese Ureinwohner mit den übrigen ältesten Zweigen der Menschheit gestanden haben mögen, liegt völlig im Dunkel.

§ 12. Die vorisraelitischen Bewohner und ihre Kultur.

Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin 1861, I 241 ff. — EMeyer, Geschichte des Altertums, Stuttgart 1884, 206 ff.; Geschichte des alten Aegyptens, Berlin 1887, 225 ff. — Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885, 267 ff. — Pietschmann, Geschichte der Phönicier, Berlin 1889. — Sayce, The races of the old Testament, London 1891. — Schwally, Die Rasse der Philister: Z. f. wiss. Theologie 1891 103 ff.

Besser als über die Urbevölkerung des Landes sind wir über die auf jene folgende zweite Schicht der Bewohner unterrichtet: die Kanaaniter, Phönicier, Philister, Aramäer und Hetiter. Dass diese verschiedenen Völkerschaften nicht gleichzeitig in Palästina eingedrungen sind, kommt für die Zwecke unserer Darstellung nicht in Betracht.

1. Die ethnographische Stellung. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit darf man alle Völkerschaften, die zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Palästina angesiedelt waren, der grossen Völkerklasse der *Semiten* zurechnen. Der Ausdruck ‚semitische Völker' ist ein rein konventioneller, hergenommen von dem Gen 10 1 21 ff. als Sohn Noahs und Stammvater Israels genannten Sem. Die meisten der dort von Sem abgeleiteten Völkerschaften reden durchaus eigenartig organisirte, dem Hebräischen ähnliche, von den indogermanischen Sprachen in ihren Grundlagen weit abweichende (herkömlich ‚semitische' genannte) Sprachen. Von dieser Sprachgleichheit und einer zugleich beobachteten Gleichartigkeit der physischen und geistigen Organisation schliesst man zurück auf eine Verwandtschaft in der Abstammung und redet von einer semitischen Menschenrasse. Dazu gehören ausser den genannten Völkerschaften noch die Israeliten, die Babylonier, Assyrer, Araber und Aethiopen. Es deckt sich also der Begriff ‚semitische Völker' keineswegs mit der in Gen 10 als Nachkommen Sems bezeichneten Völkergruppe. Die Völkertafel Gen 10, deren Text übrigens vielfach überarbeitet und interpolirt ist, will ihrem ganzen Charakter nach nicht als Kanon für die Ethnographie, sondern als Darstellung historischer bzw. geographischer Verhältnisse einer bestimmten Zeit verstanden sein.

Die Frage nach den Ursitzen der Semiten ist noch immer viel umstritten. Gegenüber der in neuerer Zeit vielfach beliebten Hypothese, dass die Semiten aus Centralasien stammen, scheint immer noch die andere Ansicht grössere Wahrscheinlichkeit zu haben, dass die semitischen Kulturvölker ‚Ablagerungen' der Beduinenstämme der arabischen Wüste sind, dass also die arabische Wüste die Heimat aller Semiten ist, das Land, aus welchem von den ältesten Zeiten an zu wiederholten malen Teile der Beduinenbevölkerung in die angrenzenden fruchtbaren Weidegebiete von Mesopotamien und Syrien sich vorgeschoben haben. Der Grundcharakter der Semiten ist nicht der eines Gebirgsvolks, sondern der eines Nomadenvolks der Wüste. Soweit wir überhaupt den Prozess der Völkerentwicklung zurückverfolgen können, werden wir durch diese ebenso sichere als für unsere Frage massgebende Beobachtung auf die Wüste hingewiesen als das Land, wo diese Völkerfamilie herangewachsen ist. Den Hebräern u. a. ist dies sehr lange nachgegangen, während bei den Assyriern und Babyloniern kaum mehr Spuren davon sichtbar sind. Die Beduinen von Nordarabien repräsentiren noch heute für uns den verhältnissmässig reinsten Typus der semitischen Rasse. Die noch weiter zurückliegende Frage, wie und woher die Semiten in die Wüste gekommen sind, ist nichts anderes als die Frage nach dem Ursprung und Ursitz der Menschheit überhaupt, welche für den Historiker unlösbar und gleichgiltig ist.



Fig. 7. Syrier (aus Karnak).

2. Unter dem Namen Kanaaniter fassen wir die in zahlreiche kleine Stämme zerfallende Bevölkerung des nachmals israelitischen Westjordanlandes zusammen. Einzelne ATl. Schriftsteller

(z. B. Amos, der Elohist) gebrauchen hiefür den Namen *Amoriter*. Dass die Kanaaniter trotz der Völkertafel zu den Semiten gehören, ja sogar mit den Israeliten sehr nahe verwandt sind, beweist vor allem ihre Sprache und ihre Religion. Die älteste Ueberlieferung der Israeliten (Gen 9 nach Weglassung der Interpolationen) bestätigt dies, denn sie nennt Sem, Japhet, Kanaan als Söhne Noahs, also Kanaan als Bruder des Sem. Die Kanaaniter scheinen ziemlich sicher nicht von Nordsyrien her nach Süden, sondern, wie ihre nahe Verwandtschaft mit den Stämmen des Ostjordanlands beweist, von der grossen syrischen Wüste nach Westen sich vorgeschoben zu haben. Wo sie vorher waren, wissen wir nicht. Aus den Berichten der Klassiker, wornach die Phönicier (die zu den Kanaanitern gehören s. u.) vom erythräischen Meer (so HERODOT VII 98 ff., wobei zweifelhaft ist, ob er an das rote Meer oder den persischen Meerbusen denkt) oder vom Toten Meer (‚Syrium Stagnum', so POMP. TROGUS, JUSTINUS XVIII 3 2—3) her eingewandert sein sollen, lassen sich keine sicheren Anhaltspunkte entnehmen. Die Kanaaniter können keineswegs als ein durchaus einheitliches und reines Volk gelten. Einerseits haben sie, solange sie, wie wir annehmen, in der Wüste zelteten, die verschiedenartigsten Elemente in sich aufgenommen, andererseits haben (abgesehen von ihrem Ursprung) auch nach ihrer Ansiedlung im Westjordanland Nomaden von Süden und Osten nachgedrängt.

3. Die Phönicier sind wohl in der Geschichte ein besonderes Volk für sich, aber der Abstammung nach von den Kanaanitern nicht zu trennen. Sie sind der am weitesten nach Norden vorgeschobene Teil der Kanaaniter, wie sie auch Gen 10 15 zu denselben gezählt werden und sich selber Kanaaniter nannten (vgl. ‚Kanaaniter' als Bezeichnung des Kaufmanns Seph 1 11 Jer 23 8 u. a.). Die Versuche, die Phönicier wegen ihrer behaupteten andersartigen geistigen Veranlagung von den Semiten zu trennen, haben solange keine Beweiskraft, bis sie durch andere Gründe gestützt werden können.

4. Die Philister, d. h. die Bewohner des Landes *Pelescheth*, der grossen Niederung an der südlichen Küste von Palästina, gehören ebenfalls der Sprache nach zu den Semiten. Sie stehen jedoch an Sitten und Gebräuchen den Israeliten viel ferner, als die Kanaaniter. Bei den LXX der histor. Bücher werden sie zum Teil als ἀλλόφυλοι bezeichnet, was sich vielleicht darauf bezieht,

dass sie unbeschnitten waren. Amos 9 7 u. a. werden sie aus Kaphtor hergeleitet, womit möglicherweise die Insel Kreta gemeint ist. Dann müsste man eine Rückwanderung von Semiten



Fig. 8. Bewohner von Askalon (aus Karnak).

aus Kreta denken. Doch muss bei den Philistern immerhin die Möglichkeit offen gelassen werden, dass sie fremde, d. h. nicht die Sprache der Hebräer und Kanaaniter sprechende Eroberer waren, die mit der kanaanitischen Landesbevölkerung so vollständig verschmolzen, dass sie auch deren Sprache annahmen.

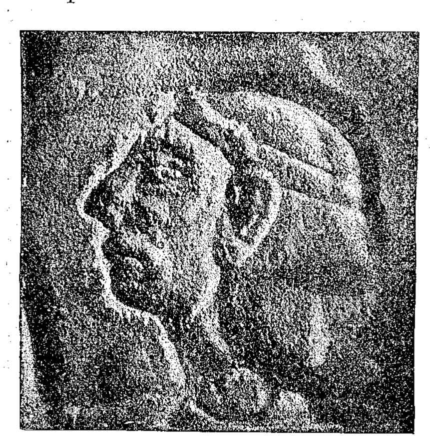


Fig. 9. Rutenu (Syrier, hetitischer Typus) aus Karnak.

5. Die Cheta (Hetiter) bildeten in den Zeiten der 18.—20. ägyptischen Dynastie das mächtigste Reich in ganz Vorderasien. Ihre Hauptstadt war *Kadesch* am Orontes. Ueber ihre Herkunft und Abstammung wissen wir nichts Sicheres, da die hetitischen Inschriften noch immer für uns unlesbar sind In der Völkertafel erscheinen sie unter den Kanaanitern; möglich wäre aber auch, dass die Cheta einer älteren nicht semitischen Bevölkerungsschicht an-

gehörten. Jedenfalls sind sie stark semitisirt worden, denn sie verehren semitische Gottheiten (Baʿal, Astarte, ʿAnat, Reschuf).



Fig. 10. Nordsyrier (hetitischer Typus) aus Karnak.

Schliesslich scheinen sie in den Aramäern aufgegangen zu sein. Die halb sagenhaften *Chittîm* des A. T. sind ziemlich sicher identisch mit den Cheta; doch darf aus den Berichten keinesfalls geschlossen werden, dass solche Hetiter im Süden Palästinas sassen (Gen 23 2 u. a.)[1].



Fig. 11. Bewohner von Damascus (aus Karnak).

6. Die Aramäer, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls mit den Kanaanitern sehr nahe verwandt, scheinen von der grossen syrischen Wüste her, wo sie nomadisirten, zunächst in den Norden des Ostjordanlands und von da weiter westlich in den Libanon vorgedrungen zu sein. Sie haben sich allmählich in die Gebiete der Hetiter

[1] Es wäre möglich, dass hier der Name ‚Hetiter' als allgemeine Bezeichnung für die Urbevölkerung gebraucht ist.

eingedrängt und dieses Volk in sich aufgenommen, dagegen ist es ihnen nicht gelungen, die Küstenebene der Phönicier in Besitz zu nehmen. Frühzeitig erscheinen mächtige aramäische Reiche von Damaskus, Ṣobâ u. a. Das konsequente Vordringen der Aramäer gegen Südwesten lässt sich in interessanter Weise durch die ganze israelitische Geschichte verfolgen. Wie weit dasselbe gieng, zeigen die aramäischen Inschriften auf ägyptischem Boden und die Stele von Teima (s. § 39).

7. Die Kulturentwicklung dieser Völkerschaften Palästinas war von Anfang an wesentlich von Aegypten und Babylonien her beeinflusst.

Was die *Beziehungen zu Aegypten* anlangt, so erscheint Palästina nach den ägyptischen Denkmälern im 15. Jahrhundert v. Chr. geradezu als eine Provinz des ägyptischen Reiches[1]. Die Briefe palästinensischer Fürsten an den Grosskönig ums Jahr 1400 v. Chr. (unter den Tontafeln von Tell el-Amarna) zeigen, dass allerdings diese Herrschaft schon nicht mehr unbestritten war. Die Cheta drängten im Norden immer mächtiger vor. Die Könige der 19. Dynastie, vor allem Ramses II., hatten schwere Kämpfe mit diesem Volk um den Besitz von Palästina auszufechten. Mehr als einmal zogen ägyptische Heere der Küste Palästinas entlang nach Norden. Auch der friedliche Verkehr war sehr lebhaft, Kolonieen ägyptischer Leibeigener waren in Palästina angesiedelt, zahlreiche ägyptische Beamte reisten in Syrien. In der Literatur der 19. und 20. Dynastie wird eine ausserordentliche Menge von Produkten Syriens aufgezählt, welche in Aegypten importirt wurden. Selbstverständlich giengen im Austausch dafür zahlreiche Erzeugnisse der ägyptischen Industrie nach Syrien; auf alle Fälle brachte dieser rege Verkehr es mit sich, dass die noch weniger kultivirten, aber sehr empfänglichen Völker Palästinas viel von der hochentwickelten ägyptischen Kultur annahmen. Die Tragweite des ägyptischen Einflusses können wir nicht mehr genau bemessen; aber lautes Zeugniss legen die Tatsachen ab, dass die phönicische Kunst eine gänzliche Hingabe an ägyptische Vorbilder verrät und dass die Schrift der Hetiter allem Anscheine nach den ägyptischen Hieroglyphen nachgebildet ist. Auch die Religion der Phönicier ist von ägyptischen Einwirkungen nicht

---

[1] Näheres hierüber s. bei Meyer, Gesch. Aegyptens 210ff.; Ermann, Aegypten 681ff.

frei geblieben (man denke z. B. an das Verschmelzen des Osirismythus mit dem Adoniskult von Byblos).

Noch höher ist der Anteil der ***babylonisch-assyrischen Kultur*** an der alten Gesittung Syriens anzuschlagen. „Gerade die Fülle der Kulturelemente babylonischen Ursprungs, die von Nordosten her bei den Bewohnern Syriens Eingang gefunden haben, ist es, was in diesen Zeiten ihrer Gesittung ein einheitliches Gepräge verleiht“ (Pietschmann). Eine Reihe einzelner Entlehnungen, namentlich auf religiösem Gebiet, lassen sich nachweisen. So ist z. B. der bei den Philistern hoch verehrte Dagon (I Sam 5 2 ff. Jdc 16 23 u. a.) wahrscheinlich von den Babyloniern zu den Kanaanäern und von da zu den Philistern gekommen [1]. Babylonisches Mass, Gewicht und Geld ist schon im 16. Jahrhundert v. Chr. in Syrien verbreitet. Weit wichtiger als solche Einzelheiten ist, was uns die neu aufgefundenen Thontafeln vor Tell el-Amarna künden. Diese Briefe ägyptischer Vasallenkönige an den Grossherrn sind in der Mundart Babyloniens abgefasst und in babylonischen Keilschriftzeichen geschrieben. Somit war ums Jahr 1400 dieser semitische Dialekt Babyloniens eine Art diplomatischer Verkehrssprache, welche von den Gebildeten in Syrien mitsammt der Keilschrift gelernt wurde. Dass damit zahlreiche andere Entlehnungen, namentlich die Einbürgerung babylonischer Ideen, in grossem Masse verknüpft sein musste, leuchtet ein.



Fig. 12. Dagon auf einer phönicischen Münze.

Trotzdem so die Kultur der Völker Syriens schon in ihren Anfängen durchaus nicht selbständig war, so ist doch nicht zu verkennen, dass sie sich bei den einzelnen Völkern entsprechend der Verschiedenartigkeit der Veranlagung und des Bodens vielfach eigenartig und mannigfaltig ausgestaltet hat. Am frühesten dürfte der Osten von Nordsyrien, die Nachbargegenden der Euphratländer, eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht und die Kultur dann weiter vermittelt haben. Bei den Phöniciern und Kanaanitern fehlt es wenigstens nicht an Spuren der Einwirkung der ältesten nordsyrischen Kultur. Die auch auf palästinensischem Boden verehrten Gottheiten ʿAnat und Reschuf scheinen ursprünglich dem Götterkreis der nordsyrischen Völker (z. B. der Cheta) angehört zu haben. Marna (‚unser Herr‘), als Name des Stadt-

[1] Pietschmann, Geschichte der Phönicier 144f.

gottes von Gaza wie als Bezeichnung für syrische Adelige auf den ägyptischen Denkmälern vorkommend, ist eine nordsyrische Wortform, ebenso ist in Atargatis (Stadtgöttin von Askalon) die aramäische Form von Aschtoret enthalten [1].

8. Unter allen diesen Einflüssen hat die Kultur der Kanaaniter bis zu der Zeit, da die noch ganz oder halb nomadisirenden Stämme der Benê Jisrâ'êl in das Westjordanland vordrangen, schon eine recht ansehnliche Höhe erreicht. Beweis hiefür sind nicht nur die ATl. Erzählungen, sondern namentlich auch die ägyptischen Berichte jener Zeit.

Ackerbau und Viehzucht bilden die Grundlagen der ganzen Kultur. Ist auch auf dem Gebirge manches Stück Land noch nicht urbar gemacht, so sind die Ebenen um so reicher an Korn-

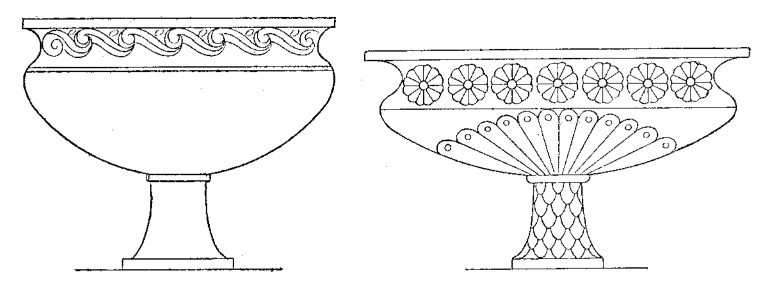


Fig 13 u. 14. Aegyptische Abbildungen syrischer Prachtvasen.

feldern. Maulbeer und Feige, Oelbaum und Weinstock liefern ihre Früchte in Fülle. Namentlich Oel wird in grossen Mengen nach Aegypten ausgeführt. Joppes Umgebung erscheint als eine blühende Gartenlandschaft. Felsenkeltern für Oel und Wein, Brunnen und Cisternen zum Sammeln des Wassers sind überall angelegt (vgl. Dt 6 10 ff.). Daneben hat freilich auch noch in einzelnen Gegenden das Nomadenleben Platz.

Auffallend gross ist die Zahl der Städte, der befestigten Ansiedelungen, die uns aus ältester Zeit genannt sind, nach Num 13 28 ein Gegenstand des Schreckens für die Israeliten. In diesen Städten ist das Leben schon durch zahlreiche Erzeugnisse der Gewerbsthätigkeit und Errungenschaften des Handels verfeinert. Die bunte Tracht der kanaanitischen Städter, viel reicher als die

[1] Pietschmann, Geschichte der Phönicier 147 f.

der Aegypter, verrät Freude am Luxus und Geschick in der Weberei. Gold- und Silberschmuck, edle Steine und kostbare Gerätschaften, schon früh von den Grossen lebhaft begehrt, zeigen eine gesteigerte Kunstthätigkeit. Sogar goldene und silberne, d. h. mit Gold- und Silberblech beschlagene Wagen, aus Cypern importirt, erscheinen unter der Syrischen Kriegsbeute Tutmosis' III. Ringe und Barren von Edelmetall kursiren als Geld im Handel.

Bewaffnung und Kriegführung der Bewohner Syriens scheint wie die Anlage und Befestigungsart ihrer Städte aus Nordsyrien zu stammen[1]. Besonders die Philister und Hetiter zeichnen sich durch Kriegstüchtigkeit aus. Sie haben ein organisirtes Heer (Fussvolk, Reiterei und Streitwagen), das unter Führung der ‚Fürsten‘ in geordneter Schlachtreihe kämpft (I Sam 13 5; 19 2). Die Schwerbewaffneten tragen einen runden Helm von Bronce, Kettenpanzer, Beinschienen, Schild, Wurfspiess und Lanze, die Leichtbewaffneten sind Bogenschützen. Charakteristisch ist die Angst, welche die Israeliten vor den ‚eisernen Wagen‘ der Kanaaniter haben (Josua 17 16 Jdc 3 1).



Fig. 15. Münze von Sidon.

Zu entwickelteren, festeren staatlichen Einrichtungen scheinen es nur die Philister und Phönicier, nicht aber die Kanaaniter gebracht zu haben. Bei den Phöniciern treffen wir frühzeitig eine Art Verfassung. Die Philister erscheinen im A. T. immer als vereinigt zu einem Bund der 5 Hauptstädte Gaza, Asdod, Askalon, Gath und Ekron (vgl. I Sam 8 5 20). Sonst tritt uns eine Menge kleiner Gemeinwesen gegenüber, die mit Eifersucht ihre Selbständigkeit wahren und jeder Einigung widerstreben. An ihrer Spitze stehen Fürsten, ‚Könige‘, diesen zur Seite die adeligen Familien, von den Bauern als ‚marina‘, ‚unsere Herren‘, geehrt, in deren Händen die Masse des Grundbesitzes ist.

Jede politische Gemeinde ist zugleich Kultgenossenschaft, sie hat ihren Schutzgott, den Herrn *(baʿal)* oder die Herrin *(baʿalat,* Astarte*)* des betreffenden Ortes. An den zahlreichen Heiligtümern des Landes (heilige Steine, heilige Haine, heilige Berge) haben sich frühzeitig Legenden über die Entstehung der Kultstätte gebildet.

---

[1] Pietschmann, Geschichte der Phönicier 148.

§ 13. Die B^e^nê Jisrâ'êl.

Stade, GVJ I² 108—145. — Reuss, das Alte Testament I 36—42. — Noeldeke, Zur Charakteristik der Semiten in: Orientalische Skizzen, Berlin 1892, 1—20.

1. Der Name Israel *(Jisrâ'êl)*, in Gen 32 29 als ‚Gottesstreiter' erklärt, und *‚benê Jisrâ'êl'* ist die gewöhnliche Selbstbezeichnung dieses Volkes. Sein Ursprung ist, wie die angeführte Legende zeigt, unbekannt. Ob er durch Uebertragung von einem Stamm auf die Gesammtheit der mit ihm verbundenen Stämme zum Volksnamen geworden ist, lässt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ausmachen. Der Name Hebräer *(ʿibhrîm)*, der im Munde von Israeliten selten vorkommt, scheint vom Standpunkt der Bewohner des Westjordanlandes aus die B^e^nê Jisrâ'êl und vielleicht noch andere Stämme (s. u.) als die ‚jenseits des Jordans Wohnenden' zu bezeichnen. Der dritte Name, Juden *(j^e^hûdîm)*, gilt ursprünglich dem einzelnen Stamme Juda. Weil bei der Rückkehr aus dem Exil die Angehörigen des Stammes bezw. Reiches Juda die überwiegende Mehrzahl der neuen Gemeinde bildeten, wurde der Name von da ab für das ganze Volk üblich. Er ist im N. T. und bei den Klassikern der gewöhnliche. Wo er im Unterschied von dem Namen Hebräer gebraucht wird, bezeichnet man damit die Israeliten der nachexilischen Zeit, mit dem Namen ‚Hebräisch' alles, was in den Bereich des altisraelitischen (vorexilischen) Lebens und Wesens gehört.

2. Die Ursprünge der Benê Jisrâ'êl, welche dem ganzen Mischvolk den Namen gegeben haben, lassen sich nicht sehr weit zurückverfolgen. Nur das eine steht fest, — die Erinnerung daran hat sich in der Vätersage erhalten — dass die Israeliten ursprünglich Nomaden waren. Die älteste Heimat dieser Beduinenstämme ist nicht festzustellen. Sie sind die nächsten Stammesverwandten der Edomiter, Moabiter und Ammoniter, mit denen sie vielleicht irgendwann einmal eine Einheit bildeten. In unbekannter alter Zeit mögen einige dieser Geschlechter der Israeliten, die damals auf der Sinaihalbinsel zelteten, auf das benachbarte ägyptische Weideland Gosen übergetreten sein. Die Tatsache, dass dieselben auch dort Nomaden blieben und nicht zum Ackerbauleben übergiengen, beweist, dass sie weder in der Religion noch in ihren Sitten etwas Nennenswertes von den Egyptern annahmen. Beduinen sind so wenig geneigt, die Gesittung benach-

barter Kulturländer, an deren Grenzen sie streifen, sich anzueignen, dass sie vielmehr zu allen Zeiten mit Verachtung auf alle Kultur herabblicken. So ist die vielfach beliebte Herleitung wesentlicher Stücke der israelitischen Religion aus der ägyptischen Theologie von vorn herein im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Auch der Zeitpunkt, wann diese Nomadenstämme sich von der drückenden ägyptischen Herrschaft losgemacht haben und wieder zu ihren Stammesverwandten auf die Sinaihalbinsel zurückgekehrt sind, ist unbekannt; die ägyptischen Denkmäler nehmen von solchen wohl häufig sich wiederholenden Grenzstreitigkeiten mit den Nomaden keine Notiz.

Mit dieser Befreiung aus Egypten hängt das folgenreichste Ereigniss der israelitischen Geschichte zusammen: die Annahme des Jahveglaubens. Ob sie den ‚Jahve vom Sinai' als fremden Gott von fremden Stämmen übernommen, oder ob und wieviel von diesem Glauben sie von den Vätern überkommen haben, wird schwerlich je bestimmt werden können; fest steht die Tatsache und ihre Bedeutung: Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves — dieser Glaube bildet von nun an die Grundlage der religiösen und politischen Einigung der Geschlechter und Stämme.

Längere Zeit zelteten nun die Benê Jisrâ'êl in der Sinaihalbinsel im Süden von Palästina. Wahrscheinlich hatten sie an der Oase von Ḳadesch einen Mittelpunkt und versuchten von da aus in das Kulturland Palästina vorzudringen. In dieser Zeit schlossen sich ihnen die Ḳeniter und vielleicht auch noch andere in diesen Gegenden nomadisirende Beduinenstämme an.

Ob ein besonderes Geschehniss oder bloss die wachsende Volksmenge die verbundenen Stämme veranlasste, ihre Zelte ins Ostjordanland zu verlegen, ob dies auf mehr oder weniger friedlicher Weise durch Uebereinkunft mit den verwandten Stämmen der Bene Mô'âb und Bene 'Ammôn geschah, oder ob sie mit dem Schwert in der Hand sich ihre Weideplätze eroberten, lässt sich aus unseren Quellen nicht mehr sicher feststellen. Hier in den fruchtbaren Gegenden des mittleren Ostjordanlandes, das neben den schönen Weideplätzen auch treffliche Felder für den Ackerbau darbot, mag ein Teil der israelitischen Geschlechter den Widerwillen gegen das gebundene Leben des sesshaften Bauern abgelegt haben und allmählich zu dem viel reichere Nahrung bietenden Acker-

bau übergegangen sein. Nomaden aber und Halbnomaden musste das schöne Westjordanland, wo ‚Milch und Honig floss', von Anfang an zu Streifzügen reizen und so ist es kein Wunder, wenn wir, noch ehe die Stämme recht sesshaft geworden, das Volk in Bewegung gegen das Westjordanland hin finden. Mögen die ersten Vorstösse für einzelne Stämme (Simeon und Levi) auch keineswegs erfolgreich gewesen sein, so gelang es doch den nachschiebenden Genossen bald, da und dort festen Fuss zu fassen.

3. Hier ist die Frage zu untersuchen, was etwa die Benê Jisrâ'êl an Kultur, wenigstens an Ansätzen einer solchen bzw. an natürlichen Anlagen, die der Entwicklung einer Kultur die Richtung bestimmen, bei ihrem Eindringen in Kanaan aus der Wüste mitgebracht haben.

Wenngleich schon im Uebergang zum sesshaften Leben begriffen, sind sie im Grossen und Ganzen noch Nomaden. Eines haben sie vor den anderen Nomadenstämmen der Steppe und vor den ansässigen Völkerschaften Kanaans voraus: ihre relativ entwickelte Religion. Nicht als ob die später auf Mose zurückgeführten religiösen Einrichtungen oder gar eine auf religiöser Grundlage beruhende Organisation des Volks schon damals bestanden hätten, — aber auf welcher Entwicklungsstufe man sich auch die Religion Israels in jener Zeit stehend denken mag: die Religion Jahve's, des israelitischen Volksgottes, war der Religion der anderen Völker, auch der Kanaaniter entschieden überlegen. Bei allen alten Völkern findet sich die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte, — bei keinem in so grosser Reinheit und Kraft wie bei den Israeliten[1].

Dieser Jahveglaube war eine politische Macht, weil er das einzige, aber starke Band der Einheit bildete, das die verschiedenen unter dem Namen der Benê Jisrâ'êl zusammengefassten Bestandteile zusammenhielt. Der gemeinsame Glaube an einen gemeinsamen Gott erzeugte und belebte immer neu ein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Ein ‚Volk Israel' im eigentlichen Sinn des Worts war damit ja noch nicht gegeben, wohl aber die Vorbedingung dazu, ein unauslöschliches Gemeingefühl, das nur mit der Religion zu Grunde gehen konnte. Im übrigen standen die Benê Jisrâ'êl wie die Nomaden aller Zeiten auf der niedrigsten

[1] Wellhausen, Abriss 13.

Stufe der staatlichen Gliederung, sie hatten eine patriarchalische Stammverfassung (s. § 41).

4. Auf die sonstigen Lebensgewohnheiten der Benê Jisrâ'êl können wir nur von denen der heutigen Beduinen aus Schlüsse ziehen, doch bleiben sich in gleichen Gegenden die Lebensgewohnheiten von Nomaden gewiss durch Jahrhunderte hindurch im wesentlichen gleich; sie sind heute bei den Beduinen der syrischen Steppe so einfach, dass sie vor 3000 Jahren nicht einfacher sein konnten. Die Beduinen leben von der Viehzucht, Schafe und Kamele sind ihr Reichtum. Milch bildet in der Regel ihre armselige Nahrung; nur selten, an Festen oder wenn ein Gast kommt, wird geschlachtet und damit in alter Zeit zugleich geopfert. Von irgend welchem Luxus, der das Leben verfeinern könnte, weiss der Beduine nichts und will nichts wissen; das hindert ihn nur am freien Umherziehen. Stolz sieht er auf den elenden Bauern herab, der an seine Scholle gebunden ist und im Schweiss seines Angesichts arbeiten muss. In der ungemessenen Steppe zu schweifen, Schwert und Lanze in der Hand, scheint ihm allein des freien Mannes würdig. Der Krieg füllt das Leben der Männer aus, sind's nicht die ewigen Streitigkeiten mit der angesessenen Bevölkerung, der er raubt, was er rauben kann, so sind es Händel mit seinesgleichen, zu denen die Gelegenheit nie fehlt. Um Weideplätze und Quellen entspinnt sich leicht ein Kampf (vgl. Gen 13 $_6$f.), die Blutrache ruft endlose Verwicklungen hervor. Trotzdem hat das Leben in der Wüste hohen Wert, dem Tod durch geschickte Flucht zu entgehen, ist auch des tapferen Mannes nicht unwürdig. Bei aller ihrer Vorliebe für Rauben und Stehlen hat der Charakter des Beduinen doch etwas Ritterliches: eine gewisse angeborene Würde des Benehmens kennzeichnet noch heute den freien Araber, der Ruhm der Gastfreundschaft besteht vollkommen zu Recht (vgl. Gen 18 $_2$ff. 24 $_{31}$ff. u. a.), auf die äusseren Formen des Umgangs legt er grosses Gewicht. Sind sie auch ‚Wilde', so sind ihre intellektuellen Fähigkeiten doch bedeutend. So mutet uns, aus der Ferne gesehen, das Beduinenleben in seiner ‚patriarchalischen' Einfachheit ausserordentlich an, und es entspricht auch wirklich dieser Einfachheit eine gewisse Reinheit der Sitten. Nicht ohne Recht hält der Beduine auch seine sozialen Verhältnisse für besser als die, welche er bei der ansässigen Bevölkerung findet (vgl. § 25). Soll aber das Bild nicht idealisirt

erscheinen, so ist als Kehrseite hinzuzunehmen, dass Recht und Billigkeit, überhaupt alle Tugenden der Nomaden ihre engen Grenzen haben, und dass ausserhalb derselben die grösste Freiheit und Willkür herrscht. List und Verschlagenheit gelten als Tugend (Gen 16 6 34 25ff. u. a.), leidenschaftliche Rachsucht, unbegrenzter Eigennutz und daneben eine nicht geringe Trägheit kennzeichnen den Beduinen. Die fortwährenden Raubzüge und Fehden haben notwendig etwas Verrohendes. — Auch die Idylle der Patriarchengeschichte hat ihre korrigirende Ergänzung an dem Bild des Richterbuchs mit seinen schwarzen Farben.

5. Im Uebrigen sind wir zur Beantwortung der Frage nach Charakter und Naturanlage der Benê Jisrâ'êl auf das angewiesen, was wir durch Vergleichung der Gesammtentwicklung der hauptsächlichsten semitischen Völker als allgemeine Grundzüge des semitischen Rassencharakters feststellen können.

Ueber die geistige Veranlagung der Semiten sind schon die widersprechendsten Urteile gefällt worden. Von Renan stammt der Satz vom Monotheismus als einer Naturanlage der semitischen Völker. Als das Minimum von Religion sei dieser monotheistische Instinkt nicht als ein Vorzug, sondern als geistige Armut und Beschränktheit zu beurteilen und aus dem Mangel an Reichtum der Sprache und des religiösen Bedürfnisses zu erklären. Neuerdings hat eine gerechtere Beurteilung der Semiten Platz gegriffen. EdMeyer nennt als kennzeichnende Züge: „grosse Nüchternheit des Denkens, scharfe Beobachtung des Einzelnen, ein berechnender, stets auf das Praktische gerichteter Verstand, der die Gebilde der Phantasie durchaus beherrscht und dem freien Flug des Geistes in ungemessene Regionen abhold ist".

Dies tritt am deutlichsten hervor bei der Religion. Islâm und nachexilisches Judentum, diese beiden konsequenten Durchbildungen der semitischen Religion, zeigen eine entsetzliche Nüchternheit des Denkens, eine einzigartige Einfachheit der religiösen Ideen. Eine reich verschlungene Mythologie fehlt, wo sie sich dennoch bei semitischen Völkern entwickelt hat, ist das unter dem Einfluss fremder Ideen geschehen (so vielleicht selbst bei der babylonischen Mythologie). Den heiteren, menschenähnlichen Göttergestalten der Griechen stehen bei den Semiten die erhabenen, mächtigen Götter (Dämonen) gegenüber, von denen die in der Natur wirkenden Kräfte ausgehen. Der höchste Gott im Hintergrund aller dieser Mächte ist den Menschen ganz un-

nahbar. Es darf wohl zur Erklärung auf den Charakter der Heimat der Semiten, auf die Wüste mit ihren Schrecken, ihrer Erhabenheit, ihrer Einförmigkeit hingewiesen werden. Sie hat das religiöse Denken einfach und nüchtern erhalten, aber zum Ersatz dafür das religiöse Gefühl vertieft, die Energie der religiösen Ideen gekräftigt. Die Menschenopfer in ihrer grossen Ausdehnung, der Fanatismus in seiner ganzen Schroffheit, die Ekstase des Prophetismus sind Zeugnisse der gewaltigen Kraft des semitischen Glaubens.

Auf dem Gebiet der Wissenschaft sind dieselben Merkmale deutlich zu erkennen. Die pharisäische Bearbeitung des Rechts wie die Leistungen der arabischen Sprachwissenschaft bekunden eine scharfe, minutiöse Beobachtung des Einzelnen, lassen aber grosse, zusammenfassende, weit ausgreifende Gedanken vermissen. Immer geht ihr Denken vorzugsweise auf das Praktische; philosophische Spekulationen liegen dem Semiten ferne.

Dass die Semiten in der bildenden Kunst nicht viel geleistet haben, ist hienach nicht verwunderlich. Ein feiner Sinn für das Detail ist ihnen nicht abzustreiten, das Grosse und Ganze aber ist Nachahmung anderer Völker.

Auf dem Gebiet des Staatswesens ist ein stark ausgeprägter Individualismus bezeichnend. Auch das hängt mit der Landesbeschaffenheit zusammen: die Beduinen der Wüste können keinen Staat organisiren, Familie, Geschlecht und Stamm sind die gegebenen Grössen des gesellschaftlichen Lebens, an denen sie mit grosser Zähigkeit hängen. Nur starker Zwang, religiöse Motive und despotische Gewalt fügt die Semiten zum festen Staat zusammen.

Von diesem gemeinsamen geistigen Grundtypus aus hat sich natürlich bei den einzelnen Völkern der Volkscharakter sehr verschieden weiter entwickelt und zwar vor allem unter dem Einfluss des Wohnsitzes und der Berührung mit anderen Völkern. Die Phönicier, durch ihre Wohnsitze darauf angewiesen, sich das Meer dienstbar zu machen, sind zum Handelsvolk geworden und haben im regen Verkehr mit anderen Kulturvölkern sich eine grosse Vielseitigkeit der Kultur erworben. Israel, von der Wüste in ein Kulturland versetzt, aber vom Meer und vom grossen Handelsverkehre abgeschnitten, hat sich zum Bauernvolk ohne Industrie und Handel entwickelt; es hat in ziemlich einseitiger Weise seine geistigen Anlagen auf dem religiösen Gebiet ausgebildet

und sich hier durch eine innigere Gefühlswärme und grössere sittliche Reinheit ausgezeichnet. Die Bewohner der syrischen Steppe dagegen sind allezeit Nomaden geblieben und haben es bis auf den heutigen Tag zu keiner höheren Kultur gebracht, obwohl sie an sich gewiss nicht minder entwicklungsfähig gewesen wären, als ihre Brüder im Westen des Jordan und in Babylonien.

6. In körperlicher Beziehung haben wir uns die Israeliten vorzustellen als einen kräftigen Menschenschlag. Die Luft der Wüste ist gesund. Noch Tacitus sagt von ihnen, „corpora hominum salubria et ferentia laborum" (Histor. V 6). Auch die Lebensdauer der Hebräer scheint noch in späterer Zeit verhältnismässig lang gewesen zu sein. Ihr Wuchs war hoch und schlank, ja mager gegenüber dem volleren Assyrer. Auch in dieser Hinsicht haben sich die Beduinen vom Typus des alten Israeliten nicht entfernt. Im Uebrigen finden sich die charakteristischen Merkmale der semitischen Rasse: dolichokephaler Schädelbau, vorstehende, vielfach adlerartig gebogene Nase, stark erhabene Backenknochen, die Gesichtsform oval mit spitzigem Kinn, das Haar glänzend schwarz, lockig und stark, auf Gesicht und Kopf reichlich entwickelt, dunkle tiefliegende Augen, etwas dicke Lippen, die Haut von einer trüben Weisse mit deutlich durchschimmernden Adern, wo sie der Sonne ausgesetzt ist, sich stark bräunend.

§ 14. Die Entwicklung der israelitischen Kultur auf dem Boden von Palästina.

Vgl. die S. 14 genannten Darstellungen der Geschichte Israels.

1. Syriens Geschichte ist ein fortwährender Kampf zwischen den nomadisirenden Hirten und den ansässigen Bauern. Der Beduine einer Steppe ist auf Raub angewiesen, das Nächstliegende ist, den Bauer zu plündern. In raschem Streifzug überfällt er Höfe und Dörfer Jahr um Jahr. Die schönen Ebenen locken ihn, eines schönen Tags erscheint er mit Sack und Pack inmitten der Bauern, um sich niederzulassen. Hat er Glück, so gerät es ihm, ist der Bauer übermächtig, so flieht er auf flüchtigem Ross in die Steppe zurück, um ein andermal an einem anderen Ort den Versuch zu wiederholen. Die ‚Eroberung' Kanaans durch die Israeliten ist nichts als eine der sich vielfach wiederholenden Episoden dieses Kampfes, die an sich geringe Bedeutung hätte, wenn nicht daraus schliesslich der israelitische Staat entstanden wäre.

Die Ansiedlung der Israeliten im Westjordanland hat sich nicht auf dem Weg einer Eroberung mit Waffengewalt in raschem Anlauf vollzogen, dazu waren die Eindringlinge viel zu schwach. Vielmehr handelt es sich um ein langsames Sich-Vorschieben in das noch weiten Raum bietende Land, wobei namentlich die Städte zunächst meist im Besitz der Kanaaniter blieben. Dass es dabei auch zu Streit kam, ist selbstverständlich; mit wechselndem Glück wogte der Kampf, in welchem z. B. Simeon und Levi aufgerieben wurden. Aber ob ein Landstrich mit roher Gewalt oder durch friedliche Uebereinkunft besetzt wurde, immer lag das Schwergewicht auf der langsam vor sich gehenden Vermischung der Eindringlinge mit den früheren Bewohnern. Am frühesten vollzog sich diese auf dem Lande, erst sehr spät in den festen Städten. Dabei musste die verhältnismässig kleine Zahl der Israeliten naturgemäss der Rasse nach von den Kanaanitern aufgesogen werden. Auf die Abstammung betrachtet, verdient das Produkt der Mischung, das israelitische Volk, eigentlich den Namen Kanaaniter. Auch hinsichtlich der Kultur waren in allen Stücken (die Religion ausgenommen) die Kanaaniter die Gebenden, die Israeliten die Empfangenden, ganz wie dies Dt 6 10 f. mit naiver Freude erzählt ist. Die Arbeit des Ackerbaus, die Aufgaben des Städtelebens, Handwerk und Kunst, Handel und Kriegführung lernten die Israeliten von den Kanaanitern, die alten heiligen Orte wurden bald auch israelitische Heiligtümer, ja nicht sogar viel hätte gefehlt, so wären auch die Baʿale der Kanaaniter in Israels Religion siegreich eingedrungen. Dass die Israelsöhne trotzdem an ihrem mitgebrachten Jahveglauben zäh festgehalten haben, das hat ihnen ihre Eigenart und ihre Nationalität gerettet und dem Mischvolk im Hauptpunkte doch nicht kanaanitisches, sondern israelitisches Gepräge gegeben. In dieser schwersten Probe hat der Jahveglaube mit seiner sittlichen Reinheit der kanaanitischen Religion sich endgiltig überlegen gezeigt.

2. Dieser ganze Prozess musste auf die kulturelle Entwicklung des Landes zunächst ungünstig wirken, um so mehr, als bald, schon vor der Königszeit, an Stelle des friedlichen Verhältnisses der beiden Völker grimmiger Hass und bittere Feindschaft trat, eine begreifliche Folge der völligen Verschiebung der Rechts- und Machtverhältnisse zu Gunsten der Israeliten. Ein gewisser Stillstand, ja Rückschritt war unvermeidlich. Namentlich stockte der Verkehr mit den Nachbarvölkern und damit

auch das Eindringen fremder Kultur, das, wie wir gesehen haben, vorher in vollem Gange war. Die neuen Ansiedler mussten zunächst in die kanaanitische Kultur hineinwachsen. Erst in der Zeit der ersten Könige erscheint diese Verschmelzung der Hauptsache nach vollendet.

Den Anstoss zu einer lebhaften Weiterentwicklung gab, soviel wir sehen, die Regierung Salomos. Erst unter ihm wurde das Königtum zu einer festen Regierungsform mit geordneter Verwaltung des ganzen Landes. Noch wichtiger war, dass Salomo ganz in die Bahnen des orientalischen Despotismus einlenkte. Dass er dabei mit den immerhin sehr bescheidenen Mitteln seines Staates nicht rechnete, war allerdings für den Bestand seiner Herrschaft, wie für das Land selber von unheilvollen Folgen. Darum bleibt ihm aber doch das Verdienst, dass er es verstanden hat, die „Dämonen der Wüste und der Anarchie zu bannen und sie in den Dienst der Kultur und des Staates zu zwingen" (WELLHAUSEN).

Es ist vorzugsweise phönicische und ägyptische Kultur, die nun in grossem Masse in das Land eindringt.

Mit den Phöniciern scheint schon früher der friedliche Handelsverkehr wieder aufgenommen worden zu sein. Ihr Einfluss machte sich auf die benachbarten Stämme sehr stark geltend. Issachar unterwarf sich geradezu der phönicischen Oberhoheit (Gen 49 14 f.), auch Sebulon und Naphtali scheinen sich mehr an Phönicien als an ihre Volksgenossen angeschlossen zu haben. Ein ausserordentlich reger Handelsverkehr verbreitete die Erzeugnisse phönicischer Kultur über das ganze Binnenland (s. § 34). Wie sehr die israelitische Kunst und Industrie von den Phöniciern abhängig war, zeigt die Verwendung phönicischer Bauleute und Künstler bei den Bauten Davids und Salomos. Die vielfache Verbindung beider Völker wurde noch enger durch die Vermählung Ahabs mit der tyrischen Prinzessin Isebel, wodurch wie es scheint auch dem Eindringen fremder religiöser Vorstellungen Vorschub geleistet wurde. Wenn trotz des ‚Bruderbundes' (Am 1 12) die Propheten ihren heftigen Zorn über Tyrus auslassen, so hat das zu einem guten Teil seinen Grund in der Erkenntniss, dass diese starke Beeinflussung der israelitischen Kultur von Phönicien her seine grossen Schattenseiten hatte (vgl. § 25).

Nicht so auffallend tritt uns der Einfluss der ägyptischen Kultur entgegen. Wir erfahren, dass Salomo freundliche Be-

ziehungen zu Aegypten anknüpfte und eine Tochter des Pharao zur Frau bekam (I Reg 3 1 9 16 f.). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dies neben anderem zu den Bauten und der ganzen Prachtentfaltung des salomonischen Hofes Veranlassung gab. Weiter trieb Salomo einen offenbar einträglichen Handel mit ägyptischen Kriegswagen und Pferden (I Reg 10 28 f.). Nehmen wir dazu den Eroberungszug des Sisak gegen Juda (I Reg 14 25 f.) und das wiederholte Eingreifen Aegyptens in die Politik der späteren judäischen Könige, so sind wir zu der Annahme berechtigt, dass auch zu den Israeliten, wie vorher zu den Kanaanitern manches Stück ägyptischer Gesittung gedrungen ist. In noch höherem Grade gilt das dann allerdings für die griechisch-römische Zeit, wo im ganzen dritten vorchristlichen Jahrhundert Palästina zu Aegypten gehörte.

In noch frühere Zeit reichen endlich die Spuren des aramäischen bzw. *nordsyrischen Einflusses*. Nach der Vätersage ist Israel sich stets seiner nahen Verwandtschaft mit den Aramäern bewusst geblieben. Von den Zeiten der Einwanderung im Ostjordanland an waren aber die Aramäer gefährliche Grenznachbarn für die Israeliten, mit denen sie in stetem Kampf lagen. Unter David wurden dann die Aramäer und das Reich der Hetiter tributpflichtig; die Erzeugnisse der nordsyrischen Kunst: *goldene Schilde, Erz in grosser Menge, goldene, silberne und* eherne Geräthe von den Aramäern und Hetitern kamen so nach Jerusalem (I Sam 8 7—10). Das Libanonwaldhaus Salomos scheint nach nordsyrischem Stil eingerichtet gewesen zu sein. König Ahas von Juda liess sich nach damascenischem Muster einen Altar für den Tempel in Jerusalem anfertigen. Ueber den Handel mit Damaskus s. § 34. In den Augen der Propheten fand die eindringende damascenische Sitte keine Gnade (Am 3 12 6 4). Neben der Kunst ist es hauptsächlich die Sprache, die schon frühe aramäische Beeinflussung zeigt.

Seit der Eroberung von Damaskus durch Tiglatpileser i. J. 732 spielte *Assyrien* die Hauptrolle in Syrien. Nach der Vernichtung des Nordreichs geriet auch Juda in vollständiges Untertanenverhältniss zu den Assyrern. Es war nur eine folgerichtige Durchführung des völligen Anschlusses an das assyrische Reich, wenn unter Manasse der Kultus der assyrischen Götter in den Tempel zu Jerusalem eingeführt wurde. Damit drang zugleich babylonisch-assyrische Mythologie und Spekulation ein, aber auch

gewiss noch manche andere Elemente des babylonisch-assyrischen Lebens. Hier fehlen uns freilich die Nachrichten, dies im Einzelnen aufzuzeigen. Nur ein Beleg wäre vielleicht anzuführen: die Sonnenuhr des Ahas (II Reg 20 9—11), wenn HERODOT (II 109) Recht hat, dass die Sonnenuhren eine Erfindung der Babylonier seien (vgl. § 30).

Die Wirkung dieses reichen Einströmens der orientalischen Kultur war bedeutend. „Der nähere Verkehr mit dem Ausland erweiterte den geistigen Horizont des Volkes und vertiefte zugleich das Bewusstsein seiner Eigentümlichkeit" (WELLHAUSEN). Dabei änderte sich rasch die ganze Lebensweise des Volkes. Dem Beispiel seiner Könige folgend lernte es mit Eifer und Gewinn Handel treiben. Der allgemeine Wohlstand hob sich, die Unternehmungslust erwachte mit der erstarkenden Kraft. So manches grosse Bauwerk aus der Königszeit zeigt, dass der Fortschritt auch dem gemeinen Wohl zu gute kam.

Freilich noch deutlicher treten uns aus den Berichten jener Zeiten die Schattenseiten dieser Umwälzung entgegen: die alte Einfachheit der Sitten, wie sie von den Vätern überkommen war, verschwand. Auch den Luxus ihrer Könige ahmten die Grossen und Reichen nach. Bis in den Tempel drang die Verfeinerung der Sitten (Jer 6 20). Und das war kein Segen, wie die Strafreden der Propheten zeigen. Mit der alten Sitte fiel die alte soziale Einheit. Schroff standen sich jetzt arm und reich, hoch und niedrig gegenüber (s. § 25).

3. Der Untergang der beiden Reiche Israel und Juda schien zunächst auch das Ende einer selbständigen israelitischen Kultur zu sein. Dass Israel dennoch seine Volksexistenz und damit seine eigenartige Kultur rettete, verdankte es auch jetzt wieder in erster Linie der Kraft des religiösen Gedankens, die in ihm lebte. Ob diese auch bei völliger Zerstreuung des Volks dazu ausgereicht hätte, mag fraglich erscheinen; eine glückliche Fügung war es jedenfalls, dass die Deportirten familien- und geschlechterweise bei einander wohnen blieben.

Trotzdem kann man sich die Wirkungen der Deportation kaum gross genug vorstellen. Die ganze Kultur der Israeliten trägt nach dem Exil einen wesentlich anderen Charakter. Das Volk Israel war untergegangen, die Religionsgemeinde der Juden kehrte zurück. Der Zweck, den die Massregel der Deportation haben sollte, war erreicht: das Nationalbewusstsein war

verschwunden. An seine Stelle war das religiöse getreten. Aus dem Nationalstaat wurde die Hierokratie. Damit war der Grundzug der neuen Verhältnisse gegeben; sehr rasch machte sich eine allgemeine vollständige Verschiebung der Interessen und der Wertung der einzelnen Lebensgebiete geltend.

Im beherrschenden Mittelpunkt stand nunmehr die Religion. Schon im alten Israel sehen wir, dass wie bei den Anfängen aller Kultur so auch hier die religiösen Gedanken, die Vorstellungen von der Gottheit, das Bestreben ihr zu dienen den ganzen Umkreis des Lebens regieren und damit geradezu die Formen der Kultur erzeugen. Allein dies geschah, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in unreflektirter, naturwüchsiger Weise: die bürgerlichen Einrichtungen erscheinen als natürlicher Ausfluss der religiösen Vorstellungen; die Uebereinstimmung zwischen Volksglauben und Volkssitte ist einfach von Anfang an da, man braucht sie nicht künstlich herzustellen. Anders in der neuen Judengemeinde. Die Volkssitte und die religiösen Vorstellungen wenigstens der geistigen Führer des Volks waren gegen Ende der Königszeit allmählich weit auseinandergegangen; zwischen dem bürgerlichen Leben, den politischen, ja auch den kultischen Einrichtungen einerseits und den Forderungen der hoch entwickelten religiösen Ideen andererseits klaffte ein tiefer Riss. Eben dieser Zwiespalt wurde von den Frommen unter den Deportirten, Männern wie Ezechiel — und gewiss von ihrem Standpunkt aus mit Recht — als die Quelle alles Unheils empfunden. Darum galt es jetzt nach der Rückkehr wieder beides in Einklang zu bringen und nicht etwa bloss die gottesdienstlichen Formen [1], sondern die ganze Kultur künstlich nach den giltigen religiösen Gedanken umzumodeln, die religiösen Gesetze mit Scharfsinn, ja Spitzfindigkeit auf allen Gebieten des bürgerlichen Lebens anzuwenden und durchzuführen.

Ein dreifaches hauptsächlich war die Folge davon:

1) Die ausserordentliche Einseitigkeit der jüdischen Kultur. Allgemeines Bildungsideal wurde: im Gesetz theoretisch und praktisch gebildet zu sein. Für die Entwicklung einer davon unabhängigen, selbständigen Wissenschaft und Kunst war jetzt kein Platz mehr vorhanden. In dieser Einseitigkeit lag die Beschränktheit, aber auch die Kraft des Judentums; an diesem

[1] Es wäre ganz falsch das Werk eines Ezechiel, eines Ezra und Nehemia auf eine Reform des Kultus zu beschränken.

jüdischen Gesetzeseifer ist der Ansturm der römischen Waffengewalt und der griechischen Geistesmacht zerschellt.

2) Die Veräusserlichung der Religion. Religion war Gesetz, aber nicht das Sittengesetz in seiner erhabenen Grösse, sondern als Summe von kleinlichen und peinlichen Satzungen. Gehorsam gegen dieses Gesetz machte den frommen Juden. Dass als eine Art Reaktion hiegegen bei denen, die über diese Frömmigkeit reflektirten und in ihr nicht die Befriedigung des Herzens fanden, die Religion zu einer Art Philosophie, der ‚Weisheit', wurde (vgl. z. B. das Buch Kohelet), oder bei anderen an Gefühlstiefe und Innerlichkeit gewann (vgl. viele Psalmen), war die Folge des mehr und mehr auch auf diesem Gebiet aufkommenden Individualismus, bestätigt aber nur die Tatsache der allgemeinen Veräusserlichung der Frömmigkeit.

3) Die Exklusivität des Judentums, die sich rasch entwickelte, das bewusste Sich-Abschliessen gegen jedes Eindringen fremden Geistes, fremder Kultur.

Aber alle Exklusivität hat nicht hindern können, dass auch fernerhin, noch mehr fast als bisher, die Entwicklung der jüdischen Kultur unter dem Einfluss der so verachteten Heidenvölker sich vollzog. Nicht zum mindesten war das gerade auf dem am ängstlichsten gehüteten Gebiet der Religion der Fall, wo die Einflüsse babylonischer und persischer Mythologie nie mehr sich haben auswischen lassen, ja durch Vermittlung des Judentums sogar in das Christentum eingedrungen sind. Ebenso war es auf den übrigen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Es konnte ja gar nicht anders sein, als dass die Juden während ihres Aufenthalts inmitten der hochgebildeten babylonischen Bevölkerung vieles und wichtiges von dieser annahmen und auch nach der ersten Rückkehr von Exulanten ins Heimatland blieben die Judäer in Juda noch mit tausend Fäden an das gehasste Land geknüpft; was sie dort erlernt hatten, blieb ihr geistiges Eigentum. Als Beleg dafür braucht nur auf Masse, Gewichte und Zeitrechnung der Juden nach dem Exil hingewiesen zu werden.

Judäa war dann eine persische Provinz, unter persischen Satrapen geworden. Damit war der enge Anschluss an die persische Kultur gegeben. Es ist erklärlich, dass besonders in den Dingen des Staats- und Rechtslebens diese Abhängigkeit hervortrat: die Verwaltung war persisch, es wurde nach den Regierungsjahren persischer Könige gerechnet, persisches Geld (Dariken)

war im allgemeinen Umlauf (I Chr 29_7), persische Worte fanden Aufnahme in die Sprache.

Vielleicht das Merkwürdigste an der nachexilischen Entwicklung ist das Ueberhandnehmen des aramäischen Einflusses. Das exklusive Judenvolk nimmt die aramäische Sprache an. Heilige Sprache und profane Sprache treten jetzt in einen Gegensatz zu einander. Dies ist der vollgiltige Beweis dafür, dass die Empfindung für nationale Aufgaben den Juden verloren gegangen war.



Fig. 16. Persische Darike.

Durch Alexander d. Gr. wurde Syrien in den Umkreis seines Weltreichs und damit in den Bereich der *hellenischen Kultur* hineingezogen. Leistete auch der religiöse Eifer auf dem Gebiet des Kultus erfolgreichen Widerstand, so fanden sonst die hellenistischen Kulturbestrebungen in den massgebenden Kreisen des Volks mächtige Förderung. Auch hier hat sich der Hellenismus als eine Kulturmacht, die sich auf alle Lebensgebiete erstreckt, bewiesen. „Die Organisation der Staatsverfassung, Rechtspflege und Verwaltung, öffentliche Einrichtungen, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie, die Gewohnheiten des täglichen Lebens bis herab auf Mode und Putz: alles hat er eigentümlich gestaltet und damit dem ganzen Leben den Stempel des griechischen Geistes aufgeprägt“ (Schürer). Die einzelnen Stadien dieses Hergangs lassen sich nicht mehr verfolgen.

Aber trotzdem hat schliesslich die jüdische Exklusivität in gewissem Sinn den Sieg behalten. Die Reaktion des ächt Nationalen ist nicht ausgeblieben, und der ganze Hellenismus auf jüdischem Boden war doch nicht viel mehr als ein Firniss; die Juden zu entsemitisiren ist ihm nie gelungen, die Juden sind auch unter seiner Herrschaft und für alle Folgezeit Juden geblieben.



Fig. 17. Münze von Askalon (Originalgrösse).

Zweiter Teil.
Privataltertümer.

Kap. I.
Nahrung, Kleidung und Wohnung.

§ 15. Die Nahrung.

Wohl an keinem Punkt ist die Abhängigkeit der Volkssitten von der Landesnatur so unmittelbar in die Augen springend, wie bei der Ernährung. Was das Land gewährt, das ist Volksnahrung. Durch Handel beschaffte Produkte anderer Länder kommen bei den alten Israeliten so gut wie gar nicht in Betracht; das eigene Land bot in gerade hinreichendem Masse was zum Lebensunterhalt nötig war. — Die Nahrung der alten Israeliten war sehr einfach und bescheiden. Brot und Milch war die tägliche Kost, Fleisch die Festtagsspeise für arm und reich. Nicht anders leben noch heute die Beduinen und Fellachen Syriens.

1. Das Brot wurde gewöhnlich aus Weizenmehl gebacken; doch scheint das Gerstenbrot nicht so ganz selten gewesen zu sein (Jdc 7_{13} II Reg 4_{42} Ez 4_{9} Joh $6_{9\,13}$), wenn es auch wie bei den Römern und Griechen und noch jetzt im Orient als geringwertig gelten mochte. Die Zubereitung des Brotes ist bis heute im Orient unverändert geblieben. Tag für Tag wird der Bedarf an Brot frisch gebacken und das Mehl dazu frisch gemahlen. Noch vor Sonnenaufgang (vgl. Prv 31_{15}) ertönt in einem arabischen Dorf vor jedem Haus das widerwärtige Geräusch der Handmühlen, auf denen die Frauen das Mehl fertig gemahlen haben, bis die Männer sich erheben.

Die primitivste Art der Verkleinerung der Getreidekörner war das Zerstossen in einer Art Mörser (*m^e^dôkhâh* Nu 11_{8}). Später blieb dies wohl nur in Uebung für Herstellung der groben Grütze (Prv 27_{22} II Sam 17_{19}). Das feine Mehl wurde, wie

bei Griechen und Römern, auf der Handmühle (*rêchajim, ṭechôn;* arab. *ṭaḥûn*) gemahlen. Die alte wie die moderne Handmühle (Fig. 19 *a*) besteht aus zwei runden Steinen (*pelach*): der untere feststehende Stein (*b*) ist gewölbt; der obere Stein (*c*) ist ausgehöhlt und dreht sich um einen Zapfen, daher sein Name der ‚Wagen' (*rekhebh* Jdc 9 53 Dt 24 6). Die schwere Arbeit des Mahlens fiel den Weibern und Sklavinnen zu (Ex 11 5 Jes 47 2 Matth 24 41), auch wohl Gefangenen und Sklaven (Jdc 16 21 Thren 5 13). Erst in späterer Zeit hatten die Juden Mühlen, die von Eseln getrieben wurden (μύλος ὀνικός Matth 18 6).

Das Mehl (*ḳemach*) wurde in einem hölzernen Backtrog (*misch'ereth*) zum Brotteig (*bâṣêḳ*) geknetet und mit Sauerteig (*se'ôr*) gesäuert. Das Säuern unterblieb vielfach, so wenn man eilig backen musste (Ex 12 34 39 Gen 19 3 I Sam 28 24 u. a.), und jedenfalls am ‚Fest der ungesäuerten Brote' (Ex 12 19ff. u. a.). Ebenso durften zum Opfer nur ungesäuerte Brote (*maṣṣôth*) verwendet werden (Ex 23 18 Lev 2 11 u. a.). Dieser Gebrauch des ungesäuerten Brotes ist ein Rest der alten Nomadensitte;

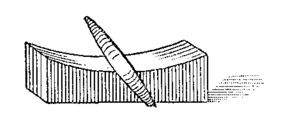


Fig. 18. Stein zum Reiben der Durra.

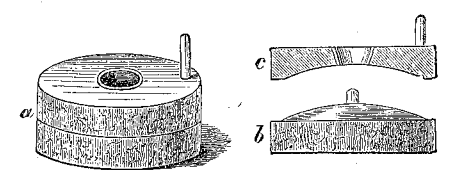


Fig. 19. Moderne Handmühle.

die Beduinen essen meist ungesäuertes Brot. Noch den späteren Juden galt der Sauerteig als unrein (Ex 23 18 Matth 16 6—12 Gal 5 9 I Kor 5 7).

Aus dem Teig wurden mit der Hand dünne, runde, fladen- oder scheibenartige Brotkuchen (*'uggâh, kikkar lechem*) geformt. Das Backen geschah auf verschiedene Art. Das einfachste, noch heute bei den Beduinen beliebte Verfahren ist folgendes: man breitet eine Menge kleiner Steine im Kreise aus und zündet über ihnen ein Feuer an. Sind die Steine hinreichend erhitzt, so wird das Feuer weggeräumt, der Teig auf die heissen Steine gelegt, mit glühender Asche bedeckt und so rasch gebacken[1]. Daneben

[1] Ebenso beschreibt Epiphanius (de Lagarde, Symmicta II 188) das Backen der *'uggôth* und erklärt die Uebersetzung der LXX (ἐγκρυφίαι) vom ‚Verborgen sein' (κρύπτεσθαι) der Kuchen unter der Asche. Sachlich stimmt

sind bei den Hebräern wie bei den Beduinen eiserne Platten (*machᵃbhath* Lev 2 5 I Chr 9 31 u. a.) im Gebrauch. Endlich durfte

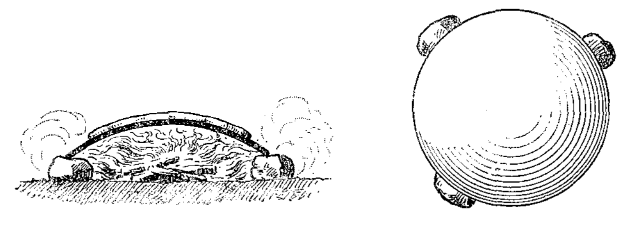
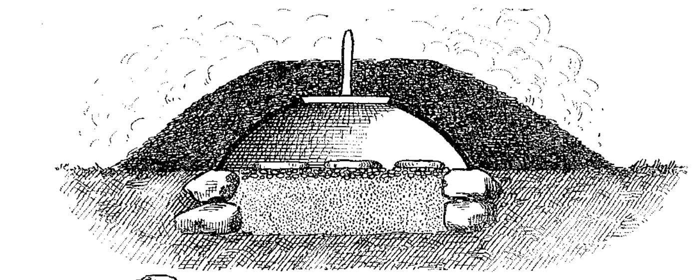


Fig. 20. Platte zum Backen.

beim sesshaften Hebräer ein eigentlicher Backofen *(tannûr)* in keinem Hause fehlen; auch dieser von denkbar einfachster Form



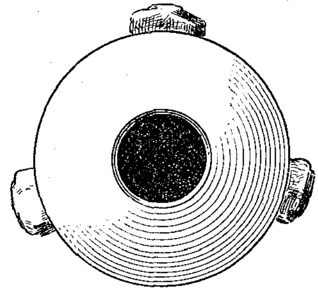


Fig. 21 u. 22. Moderner Backofen *(ṭâbûn)*.

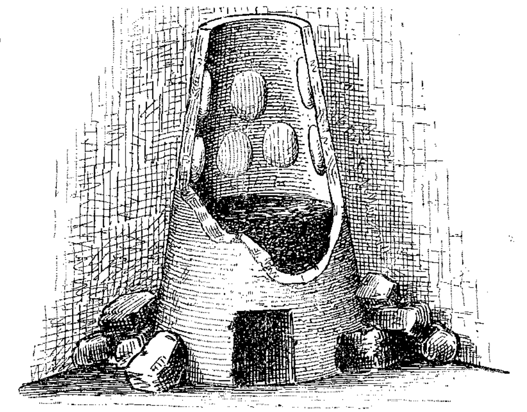
wie *ṭâbûn* und *tannûr* der heutigen Fellachen. Der *ṭâbûn* (Fig. 21 und 22) besteht aus einer umgekehrt über kleine Steine gestülpten Lehmschüssel, die oben eine Oeffnung mit Deckel hat. Rundherum wird Mist gehäuft und angezündet [1]. Die Brote werden auf die erhitzten kleinen Steine gelegt. Der *tannûr* (Fig. 23—25) ist ein freistehender Lehmcylinder mit einer Oeffnung oben und einem Schürloch unten. Ist er durch ein innen

---

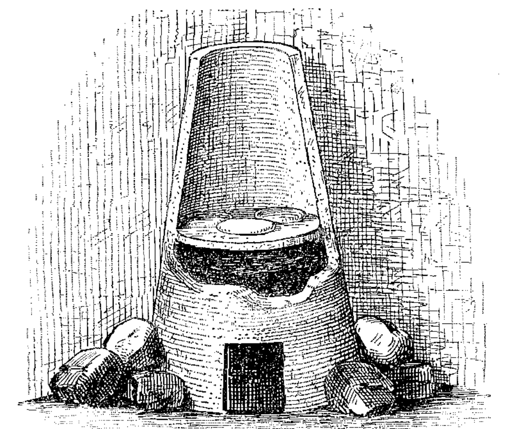
damit überein die Wiedergabe in der Vulgata mit ‚panis subcinerarius'. Vielleicht ist auch *'uggath reṣâphîm* (I Reg 19 6) als ‚ein auf Glühsteinen gebackener Fladen' zu erklären. Vgl. BURCKHARDT, Bemerkungen 46.

[1] Das Mistfeuer wird immer wieder erneuert, so dass der Ofen wochenlang brennt.

angezündetes Mistfeuer erhitzt, so werden die Fladen an die Wand geklebt oder auf einer Thonplatte, die auf dem Feuer liegt, gebacken.



Die so bereiteten Brotfladen bilden, wenigstens so lange sie ganz frisch sind, ein gar nicht übel schmeckendes Gebäck. Sie werden nicht mit dem Messer zerschnitten, sondern mit der Hand gebrochen (vgl. Jes 58 7 u. o.).



Wollte man sich die Zeit zum Backen nicht nehmen, so gab es noch eine einfachere Art, das Getreide geniessbar zu machen: man röstete die Körner, ein Gebrauch, der aus ältester Zeit sich erhalten hat, wo man noch nicht zu mahlen und zu backen verstand. Noch heute ist dies in der Ernte (vgl. Ruth 2 14 Lev 23 14) eine beliebte Speise: man röstet die vollen Aehren an einem kleinen Feuer, zerreibt sie mit der Hand und bläst die Spreu weg. Bei den Hebräern wurden diese Sangen *(ḳâlî)* das ganze Jahr gegessen; für den Reisenden bildeten sie einen bequem mitzuführenden Proviant (I Sam 17 17 25 18 II Sam 17 28).

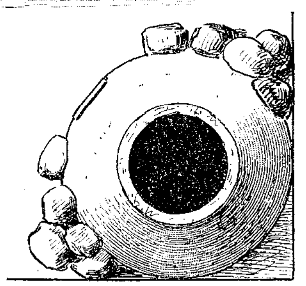


Fig. 23—25. Moderne Backöfen *(tannûr)*.

2. Neben dem Brot steht als zweites Hauptnahrungsmittel

die Milch und was aus ihr bereitet wurde, Butter und Käse. Bildet doch für den Beduinen die Milch seiner Herde in manchen Gegenden zeitenweise fast die einzige Speise. Vielfach schätzt er noch heute das seltene Wasser, das sein Vieh notwendig braucht, für kostbarer als die Milch, die er im Ueberfluss hat, und bietet dem Wasser heischenden Gast statt dessen lieber die Milchschale (Jdc 4 19). Die Charakteristik Palästinas als eines Landes „wo Milch und Honig fliesst“ verrät ächten Beduinengeschmack. Darin hat die Ansiedelung der Israeliten nicht viel geändert, denn noch lange behielten sie ihre Vorliebe für Viehzucht. Noch gegenwärtig ist die Milch die wesentliche Nahrung der Fellachen; saure Milch darf bei einer Mahlzeit kaum fehlen (vgl. Gen 18 8).

Es wird sowohl Kuh- als Schaf- und Ziegenmilch genossen (Dt 32 14 Prv 27 27), seltener natürlich bei den ansässigen Israeliten die Kamelsmilch. Als Getränke diente die dünnflüssige Milch *(châlâbh)* und zwar meist saure Milch, welche den Durst vorzüglich löscht. In dem heissen Klima bekommt die Milch sehr bald nach dem Melken einen säuerlichen Geschmack. Im Unterschied hievon bezeichnet *chem'âh* die dicke Milch, den Rahm sowohl, als auch die Butter, wenigstens hat die hebräische Sprache kein besonderes Wort für Butter[1]. Die Milch wurde wie das Wasser im Schlauch aufbewahrt (Jdc 4 19); ebenso geschah die Zubereitung der Butter wie heute durch Schütteln in einem Ziegenschlauch (Prv 30 33). Die jetzigen Araber konsumiren ausserordentlich viel Butter, sowohl frische als zerlassene[2]. Nach der Niederlassung in Kanaan mag das Olivenöl vielfach die zerlassene Butter verdrängt haben. Endlich war auch die Bereitung von Käse (*gebhînâh* Hi 10 10) den Hebräern wohl bekannt, jedenfalls in der einfachsten Art der heutigen Zubereitung, wobei die geronnene Milch geseit, die Masse (der Quark) mit Salz vermischt, zu kleinen handgrossen Laibchen geknetet und an der Luft getrocknet wird. Mit Wasser angerührt gibt dieser Käse ein angenehmes kühlendes Getränk[3]. Ob mit *schephôth bâkâr* (II Sam 17 29, nach den hebräischen Auslegern ‚Kuhkäse‘) und *charîṣê châlâbh* (I Sam 17 18 Käseschnitten) besondere Sorten von Käse,

[1] Jes 7 15 22 erscheint *chem'âh* als Nahrung für kleine Kinder und bedeutet hier entschieden den edelsten Teil der Milch, den Rahm.

[2] Nach STRABO XVI 781 musste Aelius Gallus auf seinem Zug ins Innere Arabiens statt des Oeles der Butter sich bedienen.

[3] BURCKHARDT, Reisen 647; NIEBUHR, Reisen II 373.

etwa mit letzterem eine Art frischen Süssmilchkäses, bezeichnet werden sollen, lässt sich nicht entscheiden.

3. Fleisch war bei den alten Israeliten und ist noch heute bei den Fellachen und Beduinen eine Festtagsspeise. Ein Tier der Herde wurde nur an Festtagen, bei frohen Familienereignissen u. dgl. geschlachtet, oder wenn ein vornehmer Mann zu Gaste war, den man besonders ehren wollte (Gen 18 7). Jedes Schlachten war zugleich ein Opfern. Heutzutage wird in Syrien beinahe ausschliesslich Schaffleisch genossen, die ärmeren Klassen begnügen sich mit dem Fleisch der Ziegen; das Rind wird fast nur im Libanon geschlachtet. Aehnlich mögen wohl auch die alten Verhältnisse gewesen sein, wenigstens was das gemeine Volk betrifft (Jdc 6 19 I Sam 16 20); doch wusste man den Wert eines Mastkalbes oder eines schönen Ochsen recht wohl zu würdigen (Gen 18 7 I Sam 14 32 28 24 u. a.).

Die gewöhnliche Zubereitung des Fleisches in alter Zeit scheint das Kochen (vgl. noch Lev 6 21 II Chr 35 13) gewesen zu sein, deshalb kam das Fleisch auch gekocht auf den Tisch Jahves (Jdc 6 19 I Sam 2 15); nur das ‚Passahlamm' wurde von jeher gebraten. Doch ass gewiss schon frühe mancher wie die bösen Buben Elis (I Sam 2 15) lieber gebratenes als gekochtes Fleisch. Im Verlauf der Zeit scheint dann das Braten überhaupt mehr Sitte geworden zu sein. Der heutige Beduine kocht ein Zicklein oder Lamm mit Kamelsmilch und geschrotetem Weizen, jeder Bissen wird in geschmolzenes Fett eingetunkt, ehe man ihn zum Munde führt. Wird ein Kamel geschlachtet, so wird die Hälfte des Fleisches gekocht, die andere gebraten [1]. Das bei den Arabern noch heute übliche Kochen der jungen Tiere (Lämmer, Böckchen) in (saurer) Milch wird für die alten Hebräer belegt durch das Verbot, das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen (Ex 23 19). Das Braten geschah gewöhnlich, wie im ganzen Altertum, an der offenen Glut. Dass Rebekka das Fleisch eines Ziegenböckchens wildpretartig zuzurichten weiss (Gen 27 6 ff.), zeigt immerhin bei den Alten eine gewisse Kunstfertigkeit in der Zubereitung des Fleisches.

Da die alten Juden keine grossen Jäger waren, war Wildpret etwas selteneres, das der königlichen Tafel zukam (I Reg 5 3). Von Geflügel wurde, wie es scheint, in alter Zeit die Taube ge-

[1] Burckhardt, Bemerkungen 50.

gessen; die Bedeutung der *barbûrîm* (I Reg 5 3; der Ueberlieferung nach ‚Geflügel') ist nicht sicher.

4. Zum Brot hatten die Israeliten, sobald sie einmal Ackerbau und Gartenkultur erlernt hatten, reichliche Zukost an den verschiedenen Früchten und Gemüsen, welche das Land trug. Namentlich sind es die Gurkenarten (Gurke und Melone), welche noch heutigen Tages eine wichtige Rolle in der Ernährung des Volks spielen (Jes 1 8 II Reg 4 39); Linsen und Bohnen galten als wohlschmeckende Speisen (Gen 25 29 ff. II Sam 17 28). Trauben und Feigen wurden sowohl frisch als getrocknet genossen. Schon frühe wurde getrocknetes Obst zu einer festen Masse in Kuchenform zusammengepresst; so war es bequem aufzubewahren und zu transportiren (*ṣimmûḳ* Rosinenkuchen, *debhêlâh* Feigenkuchen, *ḳajiṣ* Obstkuchen, vielleicht Dattelkuchen I Sam 25 18 30 12 II Sam 16 1 I Chr 12 40). Damit ist die heutige Behandlung der Aprikosen in der Gegend von Damaskus zu vergleichen: die Früchte werden getrocknet, zu einer Masse verstampft und ganz dünne, rotbraune Tafeln (*kamreddîn* genannt) daraus geformt, die sich wie Leder aufrollen lassen. Sehr viel wurden die Oliven als Zukost verspeist, sowohl roh als irgend wie eingemacht. Heutzutage werden dieselben vor dem Essen meist in Salzwasser eingelegt. Zwiebel, Lauch und Knoblauch galt den alten Israeliten als unentbehrliche Würze des Mahls und Zukost zum Brot (Num 11 5). Die häufige Erwähnung des Knoblauchs im Talmud und nicht minder der Spott der Griechen und Römer über die ‚stinkenden' Juden (AMMIAN. MARCELL. 22 5) beweisen, dass sie dieser ihrer Liebhaberei allezeit getreu geblieben sind.

Wenn Palästina als ein Land „wo Milch und Honig fliesst" gerühmt wird (Ex 3 8 u. ö.), so lässt das schliessen, dass wie dem heutigen Orientalen so auch dem alten Israeliten Honig eine Lieblingsspeise war (I Sam 14 27 II Sam 17 29 Jdc 14 8 u. a.), sowohl der Honig wilder Bienen (s. S. 40; hebr. *debhasch; nopheth ṣûphîm* ‚Honigseim', der von selbst aus den Waben fliessende Honig), als der Früchtehonig (*debhasch*). Der Honig wurde für sich allein genossen (s. die angeführten Stellen), galt als vorzügliche Nahrung für Kinder[1] (Jes 7 15 vgl. Prv 24 13), gestattete aber auch sonst eine mannigfaltige Verwendung durch

[1] Vgl. für das Stillen der entwöhnten Kinder mit Honig bei den alten Arabern WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarb. III 155.

Beimischung zum Gebäck (Ex 16 31) oder zum Getränke (s. u.). Er vertrat die Stelle des Zuckers bei den Alten und war daher sehr geschätzt (I Sam 14 25ff. Jer 41 8 Ps 19 11 Prv 16 24). Der Honig Palästinas ist ausserordentlich aromatisch. Der Früchtehonig (arab. *dibs*) wird durch Einkochen von Fruchtsaft zu Syrup bereitet. Josephus erwähnt den Dattelhonig als an Güte nicht viel hinter dem Bienenhonig zurückstehend (Bell. Jud. IV 8 3). Am häufigsten wird heute Traubenhonig eingekocht (3 Zentner Trauben geben 1 Zentner Honig)[1]. Solcher Früchtehonig, besonders Traubenhonig, dürfte überall da gemeint sein, wo der Honig als specifisches Landesprodukt und Ausfuhrartikel von Palästina erscheint (Gen 43 11 Ez 27 17).

Auch die Fische dürfen unter die Nahrungsmittel der Israeliten gezählt werden, obwohl im A. T. (ausser Num 11 4f.) für die alte Zeit das Essen der Fische nicht direkt erwähnt wird. Sie waren wohl zunächst eine Zukost für die Aermeren (wie in Egypten) und jedenfalls nur für die Anwohner der fischreichen Gewässer. Erst später, namentlich nach dem Exil, mit fortschreitender Kochkunst spielten sie eine grössere Rolle (s. u.).

Endlich sind als eine Speise der Armen noch die Heuschrecken genannt (Lev 11 22 Matth 3 4 Marc 1 6). Die heutigen Beduinen Arabiens, auch des Ostjordanlandes, essen viel Heuschrecken, sowohl geröstet als gekocht oder zu Mehl vermahlen und zu Kuchen verbacken. In Arabien werden sie auf dem Markte verkauft. Sie sollen gar nicht übel schmecken. Bei den Israeliten ist auch diese Sitte ein Rest alter Gewohnheit aus dem Nomadenleben.

5. Für die schmackhafte Zubereitung der Speisen kam vor allem das Salz *(melach)* in Betracht. Es war die unentbehrliche Würze des Mahls (Hi 6 6). ‚Das Salz eines Mannes essen‘ war soviel als ‚sein Brot essen‘ (Ezr 4 14); Salz essen mit Einem (als Bild eines gemeinsamen Mahles) hiess Freundschaft mit ihm schliessen, und solcher ‚Salzbund‘ galt als unverbrüchlich (Num 18 19 II Chr 13 5 vgl. Lev 2 13). Noch jetzt betrachten die Araber denjenigen, der mit ihnen Brot oder Salz gegessen hat, als ihren Gastfreund und Schützling[2]. Selbstverständlich mussten auch alle Speisen, die auf den Tisch der Gottheit kamen, gesalzen sein (Lev 2 13). So wurde das Salz später zu einem sehr wichtigen

[1] Burckhardt, Reisen I S. 262.

[2] Niebuhr, Beschreibung S. 48. Rosenmüller, Morgenland II 150.

Opfergegenstand (Ezr 6 9 7 22; JOSEPHUS Ant. XII S. 140), zu dessen Aufbewahrung sich im zweiten Tempel eine besondere Salzkammer befand. — Das Salz gewannen die Hebräer ohne alle Mühe aus dem Toten Meer, teils aus Salzgruben und Lachen, in denen die Sole verdunstete (Ez 47 11 Seph 2 9), teils vom Dschebel Usdum (S. 25). Nur dieses ‚Sodomitische Salz' durfte später beim Opfer gebraucht werden. — Von der Verwendung anderer vom Ausland bezogener Gewürze bei den Speisen hören wir in der alten Zeit nichts; über die Bereitung des Würzweins s. u.

Einen ausgedehnten Gebrauch beim Kochen fand das Oel, das allmählich nach der Ansiedlung die Butter verdrängte. Die heutige arabische Küche liebt ausserordentlich fette Speisen, alles muss in Oel schwimmen; die Beduinen übergiessen statt dessen ihre Speisen, auch das Brot, mit zerlassener Butter [1]. Aehnlich scheint die hebräische Küche beschaffen gewesen zu sein (Ez 16 13 I Reg 5 25). Auch die Speisen, welche auf den Tisch Gottes kamen, waren mit Oel zubereitet (abgesehen von Ausnahmefällen im späteren Gesetz Lev 5 11 Num 5 15). Die Vorschriften hierüber zeigen uns die vielfache Verwendung des Oels beim Backwerk (s. u.).

6. Die heutigen Beduinen und Fellachen sind trotz oder besser gerade wegen der Einfachheit und Einförmigkeit ihrer Nahrung grosse Freunde von Leckerbissen jeder Art, namentlich von Süssigkeiten. Dass auch die alten Hebräer hiefür Sinn hatten, beweisen die zahlreichen Kuchenarten, die im A. T. erwähnt sind. Dem geehrten Gast werden statt des gewöhnlichen groben Brotes Semmeln aus feinem Weizenmehl (*sôleth*) vorgesetzt (Gen 18 6), der kranke Königssohn erbittet sich ein leckeres Mahl, eine Art Pfannkuchen oder Pudding, von der Hand der im Kochen gewandten Prinzessin bereitet (II Sam 13 6 ff.). Man buck Rosinenkuchen [2] (*'aschîschâh* Hos 3 1 II Sam 6 19), Honigsemmel (Ex 16 31), Oelkuchen (Num 11 8 Ex 29 2 u. ö.). Die Rolle, die sie im späteren Opfer spielten (Jer 7 18 Lev 2) setzt grosse Beliebtheit im Volk voraus. Zahlreiche dieser Bezeichnungen sind allerdings nicht klar, da eine genaue Beschreibung ihrer Herstellung und Zusammensetzung nirgends gegeben ist. Die angeführten Beispiele zeigen, dass es sich um die Verwendung

[1] BURCKHARDT, Bemerkungen S. 46 ff., 194.

[2] Vgl. RITTER, Erdkunde XV 719. Ueber die nur uneigentlich so genannten Rosinen- und Feigenkuchen s. o. S. 90.

von Früchten, Honig, auch wohl Milch und Käse handelte, während die Eier den alten Hebräern fehlten. Die meisten Kuchen wurden jedenfalls irgendwie mit Oel bereitet, sei es dass der Teig selbst mit Oel durchmengt, oder der Kuchen in Oel gebacken oder gesotten, oder dass der fertige Fladen mit Oel bestrichen wurde (Lev 2 1—7 6 14 7 12 u. a). So hoch wie bei den alten Aegyptern[1] war jedoch die Backkunst bei den alten Hebräern nicht entwickelt.

7. In das Geschäft des Kochens teilten sich die männlichen und weiblichen Hausglieder. Den Frauen fiel die unangenehmere Hälfte zu: Mahlen des Mehles, Backen des Brotes, Kochen der Gemüse, Bereitung von Butter und Käse u. s. w. (I Sam 8 13 Gen 18 6). Doch verstand auch der Mann, sich selbst ein Gemüse herzurichten (Gen 25 29), jedenfalls war es auch vornehmen Frauen keine Schande selbst zu kochen. Es wird sogar von der königlichen Prinzessin Thamar erzählt, dass sie gewisse Speisen besonders gut zu bereiten verstand (II Sam 13 8). Nur in grösseren Städten gab es eigene Bäcker (Hos 7 4). Dagegen war, wenigstens in alter Zeit, das Schlachten, das Kochen und Braten des Fleisches Sache der Männer (Gen 18 7 I Sam 9 23 2 14 f.). Ebenso ist es noch heute bei den Beduinen und Fellachen: die lästige Arbeit des Brotbackens gehört den Frauen, das frohe Geschäft des Fleischbratens (namentlich auch des Fleischessens!) behalten sich die Männer vor.

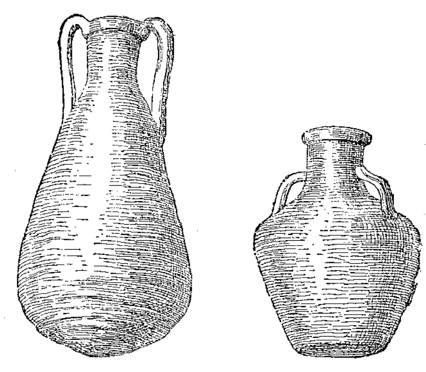


Fig. 26. Moderne palästinensische Krüge.

Die Einrichtung einer hebräischen ‚Küche‘ war höchst einfach. Zu der Handmühle und dem Backofen kam der thönerne Krug (*kad* κάδος, cadus), in dem Frauen oder Mädchen das Wasser aus der Quelle schöpften und auf der Achsel heimtrugen (Gen 24 14), in dem wohl auch das Mehl und anderes aufbewahrt wurde (I Reg 17 12).

[1] Ermann, Aegypten S. 268ff.

Zum Aufbewahren der Flüssigkeiten, besonders des Weins, dienten wie noch heute Schläuche aus Ziegenhaut (*chêmeth* Gen 21 15 u. a.; *nô'd* Jdc 4 19 u. a., vgl. Matth 9 17), seltener metallene Schalen (Krüge? *ṣappachath* I Sam 26 11 ff. I Reg 17 12). Für Früchte und Backwerk hatte man verschiedene Körbe (*dûd* Jer 24 2; *ṣal* Gen 40 17 u. a.; *ṭene'* Dt 26 2), deren Form wir nicht näher kennen. Die Töpfe zum Kochen des Fleisches waren teils irden, teils ehern. Die ehernen Gefässe sind erst von den Phöniciern zu den Hebräern gekommen (I Reg 7 13 ff.), haben daher auch ähnliche Formen, wie die alten phönicischen Geräte. Die Heiligtümer und so wohl auch die Häuser der Reichen waren mit solchen Geräten ziemlich reichlich ausgestattet, es werden eine ganze Reihe solcher Töpfe, Schüsseln und Schalen, die sich offenbar durch Form und Bestimmung unterschieden, aufgezählt: *kijjôr, dûd, ḳallachath, pârûr, ṣîr, ṣêlâchâh, ṣaph, mizrâḳ, kaph* (I Reg 7 40 50 I Sam 2 14 II Chr 35 13). Dreizinkige Gabeln (*mazlêg*) gebrauchte man nicht zum Essen, sondern um das Fleisch aus der Brühe zu heben (I Sam 2 13), ebenso Messer (*ma'ᵃkheleth*) nur zum Schlachten des Tiers und Zerlegen des Fleisches in der Küche (Gen 22 6 10).

8. Diese durchaus einfache, nur den bescheidensten Bedürfnissen genügende Küche der alten Hebräer hat sich mit fortschreitender Kultur ebenfalls verfeinert. Schon unter Salomo scheint die Küche im Hofhalt eine wichtige Rolle gespielt zu haben (I Reg 5 2); Nehemias Forderungen nehmen sich, damit verglichen, sehr bescheiden aus (Neh 5 18). Auch hierin eiferten die Grossen dem König nach: sie assen ihren Braten alle Tage und schwelgten in den Genüssen des Mahls. Unverkennbar ist der Fortschritt der Kochkunst, der sich in der häufigen Erwähnung von verschiedenen Arten feinen Backwerks im Gesetz zeigt (Lev 2; s. o.). Das Mischen des Würzweines (s. u.), das uns beinahe raffinirt erscheint, kam jedenfalls auch erst in der Königszeit auf. Nach dem Exil erfuhr dann der hebräische Tisch durch die Einführung ganz neuer Nahrungsmittel von anderen Ländern eine grosse Bereicherung. Wahrscheinlich aus Babylonien brachten die Juden die Hühner mit, deren Eier bald als gewöhnliche Speise erscheinen (Luc 11 12). Die Tyrer führten ihre Seefische nach Jerusalem zu Markt (Neh 13 16), ein dem Fischmarkt benachbartes Stadtthor in der Nordostecke der Mauer hiess das ‚Fischthor' (Neh 3 3 u. a). Aus Aegypten kamen eingepöckelte Fische

(ταρίχη), die dort einen Ausfuhrartikel bildeten. Die Sitte, Fische einzusalzen oder in Salzlake zu legen, war in späterer Zeit sehr verbreitet, wie der Name der Stadt Taricheai am See Genezareth und die häufige Erwähnung der Salzlake in der Mischna beweist. Der auswärtige Ursprung der Sitte erhellt schon aus den Namen. Weiter wurden in hellenischer Zeit aus Aegypten eingeführt: ägyptisches Bier (ζῦθος), Senf, Kürbisse, Bohnen, Linsen; man kannte in Palästina babylonischen Brei, medisches Bier, bithynischen Käse, ausländische Spargel, persische Nüsse u. dgl. mehr [1] — lauter schlagende Beweise, dass die Feinschmeckerei ihren Einzug auch in der hebräischen Küche gehalten.

9. Einmal in Kanaan ansässig geworden haben sich die Israeliten sehr schnell an den Wein gewöhnt (*jajin*, poetisch *chemer*; neuer Weinmost: *ʿâsîs* und *tîrôsch*), eines der Hauptprodukte des Landes. Vom fleissigen Weingenuss der alten Bewohner Palästinas zeugen die zahlreichen noch heute erhaltenen Felsenkeltern und nicht minder die vielen alttestamentlichen Lobpreisungen des Weinstocks und seiner Frucht sogar in religiösen Liedern. „Der Wein erfreuet des Menschen Herz“, ja selbst die Götter (Ps 104 15 Jdc 9 13). Unentbehrlich beim frohen Mahl des Israeliten (I Sam 1 9 13 u. ö.) darf er auch auf Gottes Tisch nicht fehlen (s. die Bestimmungen über das Trankopfer); nur die Rekhabiten und Nasiräer enthielten sich grundsätzlich des Weingenusses. Das Laster der Trunkenheit ist den Hebräern keineswegs fremd (Jes 5 22 Hos 7 5 Jer 23 9 und sehr oft).

Vor dem Gebrauch pflegte man den Wein durch ein Tuch zu seihen (*zikkêk* Jes 25 6 Matth 23 34), um ihn von der Hefe zu reinigen. — Den Wein mit Wasser zu mischen kam erst unter dem Einfluss der griechisch-römischen Sitte auf (II Makk 15 39). Jes 1 22 gilt dieses Mischen als eine Verschlechterung des edlen Saftes. Dagegen liebten es die Hebräer (wie überhaupt die Alten) schon frühzeitig, den Wein durch Zusatz von Gewürzen zu verstärken und wohlschmeckend zu machen (*jajin hârekach* Cant 8 2). Die Herstellung solchen ‚Würzweins‘ ist gemeint, wo im A. T. vom Mischen des Weines die Rede ist (Jes 5 22 Ps 75 9 Prv 9 5).

Die Bezeichnungen für Würzwein und Honigwein im Talmud sind aus dem Lateinischen bzw. Griechischen entlehnt (conditum, οἰνόμελι), ein Beweis, dass diese Sitte wesentlich unter fremden Ein-

[1] Schürer, GJV II² 38f.

flüssen sich allgemein verbreitete. Wein mit Myrrhen vermischt galt den Hebräern als Betäubungsmittel (Marc 15 23), während umgekehrt bei den Römern und Griechen der Myrrhenwein als weniger berauschend ein Lieblingsgetränk der Frauen war [1]. — Die Verwendung gewürzten Weins zu gottesdienstlichen Zwecken war nicht zulässig.

Neben dem Naturwein, und zwar immer mit *jajin* zusammen, wird im A. T. der *schêkhâr* (σίκερα) genannt (Dt 29 6 Jdc 13 4 ff. I Sam 1 15 Lev 10 9 u. ö.). Bei der Unbestimmtheit des Namens (‚berauschendes Getränke') lässt sich nicht ausmachen, welche von den verschiedenen Arten künstlichen Weines, die den Alten bekannt waren, bei den Hebräern vorzugsweise getrunken wurde [2]. Die Rabbinen geben den Namen *schêkhâr* sowohl dem ägyptischen Zythos aus Gerste, Krokus und Salz, als dem medischen Gerstensaft [3] (s. o.), auch erwähnen sie Apfelwein und Honigwein [4]. Für die alte Zeit sind diese Getränke nicht nachzuweisen. Dagegen dürfte den Hebräern frühe der Palmwein, aus eingeweichten reifen Datteln gekeltert, bekannt gewesen sein, der von den alten Aegyptern und im ganzen Orient getrunken wurde [5]. Zum Opfer durfte der Kunstwein nicht verwendet werden [6].

Aus dem Wein und *schêkhâr* wurde der Essig *(chômeṣ)* bereitet, der gleichfalls den Nasiräern verboten war (Num 6 3), während er sonst mit Wasser vermischt als ein sehr erfrischendes, den Durst löschendes Getränke wenigstens von den geringen Leuten genossen wurde (Ruth 2 14 Marc 15 36 vgl. dagegen Ps 69 22); ebenso noch heute im Orient. Essig mit Wasser vermischt, die sog. posca, bildete bei den Römern das gewöhnliche Getränke der Soldaten und Sklaven [7].

---

[1] Forcellini s. v. myrrhinus.

[2] Plinius Hist. Nat. ed. Sillig. XIV 100 ff. — Schon Hieronymus weiss nicht mehr, welche Art von Getränke mit *schêkhâr* bezeichnet wurde. (Ep. ad Nepotian, ed. Vallarsi I 266: Sicera hebraeo sermone omnis potio, quae inebriare potest, sive illa quae frumento conficitur sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior coloratur).

[3] S. Buxtorf Lexicon talmudicum s. v. *schêkhâr*.

[4] Herodot II 86, III 20; Plinius Hist. Nat. ed. Sillig. XIV 102 u. a.

[5] Fraglich ist, ob οἰνόμελι den mit Honig vermischten Naturwein oder einen Kunstwein aus Honig und Wasser und anderen Ingredienzen (Honig und Meerwasser bei den Griechen und Römern) bezeichnet.

[6] Vgl. jedoch die auffallende Ausnahme Num 28 7.

[7] Z. B. Plautus Mil. glor. III 2 23, s. Forcellini s. v. posca.

10. Eine der wichtigsten Lebensfragen für die Bewohner von Palästina war jederzeit die Beschaffung des nötigen Trinkwassers. Wohl ist Palästina im Grossen und Ganzen für orientalische Begriffe keineswegs ein quellen- und wasserarmes Land, allein die vorhandenen Quellen haben in alter Zeit so wenig wie heute ausgereicht. Insonderheit ist Jerusalem in einer ziemlich wasserlosen Gegend gelegen (s. § 10). Es ist desshalb zu allen Zeiten schon von den Kanaanitern (Dt 6 11; die Anlage berühmter Brunnen und Cisternen wird sogar auf die Erzväter zurückgeführt Gen 26 u. a.), namentlich aber von den Israeliten in der Königszeit viel Arbeit und Mühe auf Herstellung grosser für jeden Bedarf ausreichender Wasserwerke verwendet worden (s. § 35). Der Seltenheit des Wassers entspricht die hohe Wertschätzung desselben als eines edlen Gutes bei den Orientalen alter und neuer Zeit (Sir 29 28 39 31). In verschiedenfacher Form kehren die Bilder vom ‚Heilsbrunnen', ‚vom lebendigen Wasser' u. a. in der Poesie der Israeliten wieder (z. B. Jes 12 3 Joh 4 10). Ja das Wasser wird geradezu ein Handelsartikel, der nur um Geld zu kaufen ist (Num 20 17 19 21 22 Thren 5 4). Noch heute ist in den grossen Städten des Orients (Jerusalem, Damaskus u. a.) der Wasserhandel ein Geschäft, das viele Personen nährt. Dem Durstigen aber einen Trunk Wasser zu versagen, verurteilte die Sitte als ruchlosen Geiz (Jes 32 6 Hi 22 7).

§ 16. Die Kleidung (Schmuck und Leibespflege).

1. Die Kleidung der alten Israeliten weicht von der des modernen Städters im Orient wesentlich ab, dagegen dürfte sie der Tracht der Fellachen und Beduinen Syriens ziemlich ähnlich sein.

Tierfelle, die älteste Bedeckung des menschlichen Körpers, sind im A. T. nur als Ausnahme bei den als besondere Asketen geschilderten Propheten Elia und Elisa erwähnt (II Reg 1 8 2 8 13). Ebenso wird auffallender Weise das älteste Kleidungsstück der Aegypter, der einfache kurze Schurz, ein Stück Zeug, das um die Lenden geschlungen wird, nirgends erwähnt, obwohl sich sein Gebrauch in Arabien bis heute erhalten hat[1].

[1] Niebuhr, Beschreibung 364. Diesen Schurz (*iḥrâm*) müssen die Pilger im Gebiet von Mekka anlegen. Schwerlich ist der *saḳ*, wie oft vermutet, damit identisch (s. u.).

Auf der Haut trägt der Fellache und Beduine heutzutage einen groben Kittel *(ṯôb)* aus Baumwollzeug, meist schmutzig blau gefärbt, vorn auf der Brust aufgeschlitzt, mit weiten bequemen Aermeln, bis unter die Kniee oder noch weiter herabreichend. Ein breiter lederner Gürtel (bei den Beduinen ein härener Strick) hält dieses Hemd um die Lenden fest, beim Arbeiten und raschen Gehen wird es in den Gürtel aufgesteckt. Mit ungegürtetem Kleid gehen, ist Zeichen der Vornehmtuerei und Untätigkeit.

Diesem Hemdrock entspricht im wesentlichen die hebräische *kuttôneth* aus grobem Wollenstoff oder Linnen, die ebenfalls



Fig. 27. Moderne arabische Tracht (Beduinen).

mittelst eines Strickes oder eines Gürtels aus Leder oder Linnen festgebunden wird[1]. Sie scheint in der ältesten Zeit keine oder nur ganz kurze Aermel gehabt und nur bis zu den Knieen gereicht zu haben. Der bis zu den Knöcheln reichende Hemdrock mit langen Aermeln *(kuttôneth passîm)* ist bei Männern etwas besonderes und ungewöhnliches (Gen 37 $_3$ s. auch u.).

Ueber diesem Hemdrock trug der alte Hebräer die *simlâh*. Die gewöhnliche Erklärung versteht darunter ein längliches oder quadratisches Stück Tuch, mit dem sich der Hebräer ähnlich, wie

[1] Als χιτών und tunica ist diese Tracht von den Phöniziern zu den Griechen und Römern gekommen.

die Griechen und Römer mit ἱμάτιον und toga, drapirte. Ein solches Tuch, das um die Schultern geschlagen wird, findet sich bei einzelnen Beduinenstämmen, seltener in Arabien, häufig in Aegypten[1] (vgl. Fig. 27a). Im A. T. erhalten wir über die Form der simlâh keinen Aufschluss. Es liegt kein Grund vor anzunehmen, dass sie dem entsprechenden Kleidungsstück der heutigen Fellachen und Beduinen, der *ʿabâje*, nicht ähnlich gewesen sei, einem Gewand von höchst primitiver und unschöner Konstruktion, das jedenfalls keine Erfindung der neueren Mode ist. Die ʿabâje (Fig. 27b u. c) besteht aus einem dicken, grob gewobenen, länglich viereckigen Stück Wollzeug eigenen Fabrikats, schwarz oder braun oder braun und weiss gestreift. Dieses teppichartige Stück wird dann ohne weiteren Zuschnitt so zusammengenäht, dass die vordere Seite und rechts und links zwei Löcher für die Arme frei bleiben. Junge Leute dürfen ohne ʿabâje umhergehen, für den respektabeln Mann wäre das, ausgenommen wenn er an der Arbeit ist, eine Schande. So hässlich dieses Kleidungsstück aussieht, so nützlich ist es: es ist bei Tag der vor Regen und Kälte gut schützende Mantel, bei Nacht vertritt es Bett und Decke. — Die Form der ʿabâje macht sie auch geeignet, alles mögliche, Gras, Gerste, Holz etc. darein einzuwickeln und fortzutragen (vgl. für dieselbe Verwendung der simlâh Ex 12 34 I Sam 21 10 Jdc 8 25). Eben deswegen bildete die simlâh ein sehr wichtiges Kleidungsstück; das Gewohnheitsrecht verlangte, dass eine gepfändete simlâh noch vor Sonnenuntergang zurückgegeben werde (Ex 22 25f. Dt 24 12f.). Bei der Arbeit wurde dieser Mantel, der mit seiner unbeholfenen Form sich dem Körper wenig anschmiegt und die freie Bewegung hindert, abgelegt.

Die Frauen tragen gleichfalls *kuttôneth* und *simlâh*. Erstere mag von Anfang an länger und mit Aermeln versehen gewesen sein; die *kuttôneth passîm* (s. o.) erscheint als Tracht der königlichen Prinzessinnen (II Sam 13 18f.). Beide Kleidungsstücke dürfen wir uns bei den Frauen wohl länger, feiner, in bunten Farben ausgeführt, auch frühzeitig irgendwie verziert vorstellen[2]. Sonst wissen wir nur, dass ein deutlicher Unterschied zwischen Männer-

[1] Niebuhr, Beschreibung 64, vgl. Taf. 3; Reisen I 242, Taf. 29 und 54 (vgl. Fig. 27a).

[2] Auch heute unterscheiden sich *ṯôb* und *ʿabâje* der Frauen kaum von denen der Männer. Letztere ist bei den Frauen etwas enger und kürzer und aus weniger grobem Stoff.

und Frauensimlâh vorhanden war, erfahren aber nirgends, worin er bestand.

So die Tracht der alten Hebräer, wie sie dieselbe aus der der Wüste mitbrachten und im wesentlichen auch als Bauern beibehielten. Wir haben aber zahlreiche Spuren, dass sich nach der Ansiedlung namentlich bei den Städtern diese Kleidung schon frühe verfeinert hat. Die kanaanitische Tracht war zur Zeit der Einwanderung fein und elegant, wie die ägyptischen Denkmäler zeigen. Auf diesen sind die Aegypter in weite, faltenreiche weisse Gewänder gehüllt, die Syrer dagegen (s. Fig. 28) tragen alle eng anliegende, glatte, lange Oberkleider, blau und dunkelrot gestreift, reich gestickt, dazu gelbe Unterkleider mit eng anliegenden Aermeln und engen Hosen — für ein ägyptisches Auge ein wenig erfreulicher Anblick, für den Sohn der Wüste ein feenhaft prächtiges, seine Habgier reizendes Bild (Jos 7 21). Die Phönicier und Hetiter scheinen sich etwas einfacher gekleidet zu haben. Bei allen ist babylonischer Einfluss unverkennbar, vgl. die Bezeichnung jenes von Achan gestohlenen schönen Mantels als ‚Mantel aus Sinear‘.



Fig. 28. Syrischer Gesandter.
Aus dem Grab des Hui in Theben. (Die einzelnen Lagen des Gewandes sind abwechselnd blau u. roth.)

Sehr rasch fanden die Israeliten, namentlich die Frauen, Geschmack an dieser farbenprächtigen Kleidermode und nahmen sie an (Jdc 5 30 II Sam 1 24). Die Pracht der Kleidung der salomonischen Hofbeamten erregte dann schon ihrerseits wieder das Staunen der Wüstenkönigin von Arabien (I Reg 10 5). Sehr wahrscheinlich dürfen wir den Einfluss der einheimischen syrischen Tracht in dem hebräischen *meʿîl* sehen, dem feineren Obergewand, das Könige und Vornehme schon frühe an Stelle der groben simlâh trugen (I Sa 2 19 18 4 24 5 12 28 14). Derselbe war wohl ein talarähnliches Gewand, länger als die kuttôneth, aus feinem, leicht zerreissbarem Stoff[1] (I Sam 15 27 Hi 1 20 2 12 Ezr 9 3). Er scheint

[1] Der grobe Stoff der Beduinen-ʿabâje verdient das Prädikat ‚unzerreissbar‘.

auch Aermel gehabt zu haben, ob eng anliegende, wie der syrische Rock, oder weite, wissen wir nicht [1].

Auch das Untergewand, die kuttôneth, verfeinerte sich. Wenn mit dem ‚Gürten' (z. B. bei raschem Gehen II Reg 4 29 9 1; für die Reise Ex 12 11), wie wahrscheinlich, ein Aufschürzen des Unterkleides mittelst des Gürtels gemeint ist, so lässt sich daraus entnehmen, dass die kuttôneth ziemlich länger geworden ist; die alte, kurze brauchte man zum Gehen etc. nicht aufzunehmen, weil sie nicht hinderte. Auch auf dem Marmorrelief aus dem Palaste Sanheribs zu Kujundschik (Fig. 29) sind die jüdischen Kriegsgefangenen in langem Untergewand, das bis an die Knöchel reicht, aber kurze Aermel hat, dargestellt [2]. Die spätere Mode verlangte es überhaupt, Männer- wie Frauenröcke möglichst lang zu machen, so dass sie auf dem Boden nachschleppen (Jes 6 1 47 2 u. a.). Vielleicht darf man auch die *kuttôneth passîm* als von den Kana'anitern übernommen ansehen. Namentlich aber finden wir neben der groben kuttôneth bei Männern wie bei Frauen ein feines Linnenhemd (*sâdîn* Jdc 14 12 f. Jes 3 23), das sich in der Form wenig von der kuttôneth unterscheiden mochte.

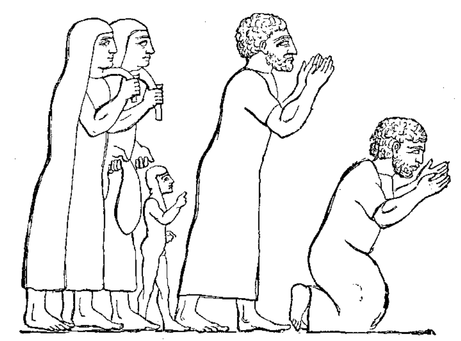


Fig. 29. Jüdische Gefangene. Relief aus Kujundschik.

Ganz unbekannt ist uns Form und Stoff des *'eder ('addereth)*, wohl ein weiter Mantel, vielleicht mit besonders reicher Ausstattung, den die Israeliten ebenfalls von den Kanaanitern übernahmen (Jos 7 21 Mi 2 8). Der Mantel aus Fellen, den Elia

[1] Gewöhnlich schliesst man von dem ärmellosen priesterlichen *me'îl* aus ohne weiteres auf den gewöhnlichen me'îl zurück. Allein wenn vom Entblössen des Armes die Rede ist (Ez 4 7 Jes 52 10), so muss wohl eines der Kleider, also der me'îl, Aermel gehabt haben, ganz abgesehen davon, dass die vornehmen Städter bestrebt gewesen sein werden, ihre Haut möglichst vor den Glutstrahlen der Sonne zu schützen.

[2] Es fragt sich freilich, wie weit der Künstler die palästinensische Tracht genau kannte; der sehr deutliche Unterschied von der reichen assyrischen Kleidung spricht immerhin für die Richtigkeit der Darstellung.

trug, wird übrigens mit dem gleichen Namen bezeichnet (I Reg 19 13 II Reg 2 8 vgl. 1 8).

Mit zunehmendem Luxus stieg auch die Kleiderpracht. Der Handel brachte kostbaren Purpur [1] aus Phönicien, feinen Byssus aus Aegypten, Damast aus Nordsyrien und vor allem die Erzeugnisse der weltberühmten babylonischen Webereien, die sich ganz besonders auf Buntweberei und Stickerei der Kleidungsstücke mit Figuren verstanden (Ez 27 7 16 24 cf. Jos 7 21). Ihre Stoffe galten für unübertrefflich an Feinheit. Hatte schon früher der begüterte Israelite sich nicht mehr wie der Bauer und Nomade mit einem Anzug begnügt, sondern Festgewänder für feierliche Gelegenheit sich gehalten (Jdc 14 12 II Reg 5 5 u. ö.), so steigerte sich jetzt der Kleiderluxus ins Ungemessene, wenn wir den Propheten glauben dürfen (Jer 4 30 Thren 4 5). Schöne Kleider sind ein gern empfangenes Geschenk; reiche Leute haben einen bedeutenden Kleidervorrat (Hiob 27 16), so gut wie der König seine Kleiderkammer (II Reg 10 22). An den Kleidern hat das Volk sich gewöhnt zu ersehen, wer repräsentationsfähig ist (Jes 3 6); ‚Kleider machen Leute'. Den gewaltigen Unterschied der neuen und der alten Mode spiegelt am schönsten wieder die Priestertracht: in alter Zeit war ein weissleinener Kittel, wohl talarartig über der kuttôneth getragen, des Priesters Ehrengewand; daraus ist bis nach dem Exil, nicht zum mindesten unter dem Einfluss fremder Kleidermoden, die pompöse hohepriesterliche Tracht geworden.

Die Frauen sind hinter den Männern nicht zurückgeblieben. Das Inventar weiblicher Toilette, das uns Jes 3 18—23 erhalten ist, zählt feine Linnenhemden, Festkleider, Ueberkleider, Umschlagkleider, deren Form wir im Einzelnen nicht unterscheiden können, auf. Die kostbaren Stoffe auf dem Boden nachzuschleppen war schon damals eine besondere Liebhaberei der Damen (Jes 42 2 Jer 13 22 26). Auch mit Gürteln, Schärpen und Spangen liess sich viel Luxus treiben. Lang herabwallende Schleier verschiedener Art (Jes 3 19 47 2 Cant 4 1) mögen wie der metallene Handspiegel (Jes 3 23) schon frühe zur Tracht der israelitischen Städterinnen gehört haben.

Nur ein Gewandungsstück ist aller Mode zum Trotz immer grob und rauh geblieben: der *saḳ*, das Kleid der Trauernden und

[1] Purpur wird für die alte Zeit bei den Israeliten gar nicht erwähnt. Jud 8 26 ist späte Glosse.

Asketen, von Männern und Frauen getragen. Sein Stoff ist aus Ziegen- oder Kamelshaaren grob gewoben. Als Zeichen der Trauer wurde er ursprünglich auf blossem Leib getragen (Hi 16 15 u. a.) — bei dieser Art von Gewebe auch für eine wenig verzärtelte Haut nichts angenehmes — und zwar entweder als einziges Kleidungsstück (I Reg 20 31 u. a. 21 27 Jes 3 24 32 11), oder unter dem Obergewand (II Reg 6 30)[1]. Er mag daher ähnliche Form wie das Unterkleid (kuttôneth) gehabt haben[2], wurde auch wie dieses mit einem Gürtel um die Hüften festgebunden (Ez 7 18 Jes 20 3).

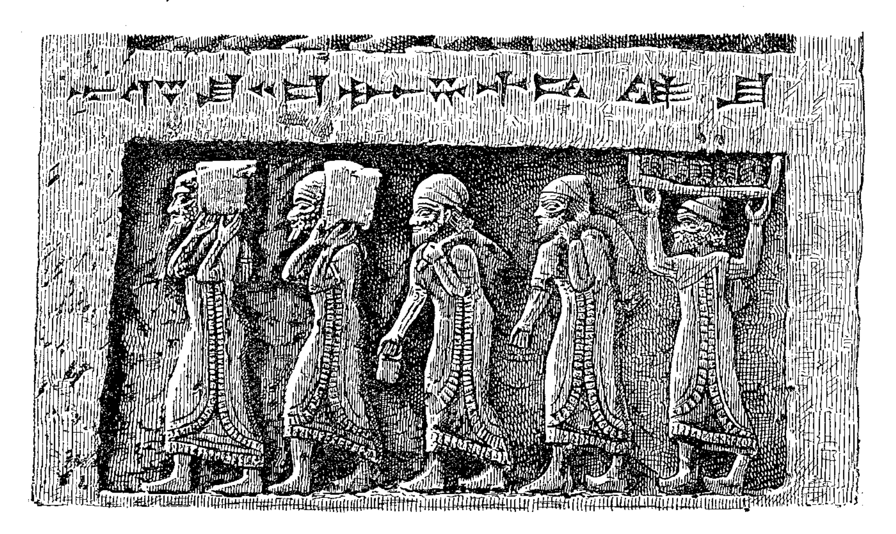


Fig 30. Tribut Jehus. Relief am Salmanassar-Obelisk.

Was unter dem ‚Aussatz' an Kleidern und Stoffen (Lev 13 47 ff.) zu verstehen ist, wissen wir nicht. An Uebertragung des menschlichen Aussatzes ist keinenfalls zu denken, eher an einfache Flecken, wie sie in der Leinwand durch Feuchtigkeit und Mangel an Luft entstehen.

2. Genaue bestimmte Angaben über die Kopfbedeckung haben wir nirgends im A. T. Auch die Abbildungen auf den

[1] Jesaja, bei dem der saḳ die Stelle der *'addereth sē'ār*, des härenen Prophetenmantels (II Reg 1 8 Zach 13 4 vgl. Matth 3 4) zu vertreten scheint, trug denselben über der kuttôneth (Jes 20 2). Hier dürfte übrigens *saḳ* nur eine ungenaue Bezeichnung für *'adderet* sein.

[2] Vielleicht zeigt Fig. 29 (S. 101) den saḳ als Kleidung der jüdischen Gefangenen.

assyrischen und ägyptischen Inschriften lassen uns im Stich. Die gefangenen Juden auf Fig. 29 (S. 101) sind barhäuptig; die tributbringenden Gesandten Jehus auf dem Obelisk Salmanassars II. (Fig. 30 S. 103) sind in assyrischer Tracht, also wohl auch mit assyrischer Kopfbedeckung dargestellt. Auf dem Bild eines syrischen Gesandten (Fig. 28 S. 100) sehen wir das Haar einfach mit einer Schnur zusammengefasst. Noch heute findet sich in Arabien vereinzelt diese Kopftracht: langes bis auf die Schultern hängendes Haar mit einem Strick um den Kopf statt jeder Kopfbedeckung. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wenigstens die Aermeren unter den israelitischen Nomaden und Bauern sich mit einem solchen dicken Wollstrick begnügt haben, der freilich gegen die Sonne gar keinen Schutz gibt. I Reg 20 31 wird der Strick um den Kopf neben dem saḳ angelegt, beides zusammen offenbar die geringste Kleidung. Wenn auch für gewöhnlich zu jener Zeit nicht mehr in Mode (so wenig wie der saḳ), mag dies doch der Rest einer alten Sitte sein.

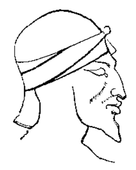



Fig. 31. Altarabische Kopfbedeckung.

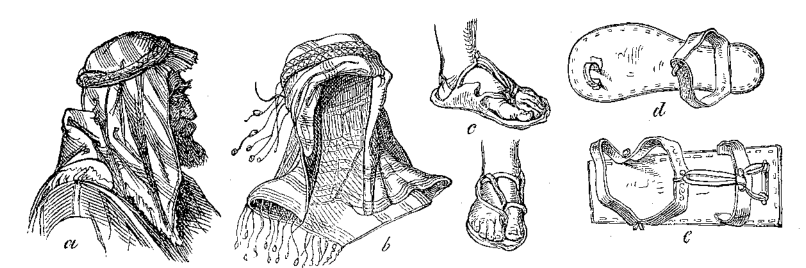


Fig. 32. Arabische *keffiye*. Fig. 33. Moderne Sandalen.

Die gewöhnliche Kopfbedeckung der Beduinen besteht in einem ziemlich grossen quadratischen Wolltuch *(keffîje)*, das als Dreieck zusammengefaltet über den Kopf gelegt wird. Der mittlere Zipfel bedeckt den Nacken, die beiden Seitenzipfel werden unter dem Kinn durchgezogen und hängen dann ebenfalls über den Rücken. So sind Nacken, Hals und Wange gegen die Sonne geschützt. Eine dicke ringförmige Wollschnur *(ʿaḳâl)* hält das Tuch auf dem Kopf fest (Fig. 32). Wir dürfen uns die Kopf-

bedeckung der israelitischen Nomaden ohne weiteres ähnlich vorstellen. Der israelitische Bauer hat dieselbe beibehalten.

Die Vornehmen dagegen, Männer wie Frauen, haben in späterer Zeit den *ṣânîph* getragen (Jes 62 3 3 23 von den vornehmen Damen), wie der Ausdruck zeigt [1], ein um den Kopf gewundenes Tuch, also ein Turban. Solche Turbane haben die Babylonier und Assyrer und wahrscheinlich auch schon die Kanaaniter getragen. Durch die Art und Weise des Wickelns lassen sich dem Turban sehr verschiedene Formen geben; doch erfahren wir darüber aus dem A. T. gar nichts näheres. Ebenso wenig wissen wir, ob und wie sich der priesterliche Kopfbund (*miṣnepheth* Ex 28 4) vom gewöhnlichen unterschied. Im Wesentlichen besteht noch heute die Kopfbedeckung des Fellachen und Städters in einem solchen Kopfbund, der um eine kleine weisse Mütze oder den roten Fez gewunden wird. Form und Farbe ist an verschiedenen Orten verschieden.

Als besonderen Kopfputz trugen der Bräutigam am Hochzeitstage (Jes 61 10) und überhaupt vornehme Männer (Ez 24 17 23) und Frauen (Jes 3 20) den *peʾêr*, der ebenfalls aus Tüchern gewunden wurde (Ez 24 17). Wenn man von der priesterlichen Tracht zurückschliessen darf, so wurde der *peʾêr* zugleich neben, d. h. über dem eigentlichen Kopfbund getragen und hatte etwa kegelartige Form (Ex 39 28). Auch hier ist der Einfluss der babylonischen Mode unverkennbar, vgl. die verschiedenartigen Kopfbunde auf den assyrischen Denkmälern, besonders die lange und spitzige Mütze der Könige (Ez 23 15), während die gewöhnlichen Aegypter, auch die Priester, keine besondere Kopfbedeckung hatten [2].

3. Die Fussbekleidung der Hebräer bildeten Sohlen (*naʿal*) von Leder oder Holz, die mit Riemen (*serôkh* Gen 14 23 Jes 5 27) befestigt wurden (vgl. Fig. 33). Der Trauernde gieng barfuss (II Sam 15 30 u. a.), also wohl überhaupt der Arme und Niedrige für gewöhnlich; doch waren auch diese im Besitz von Sandalen (Am 2 6 8 6). Im Zimmer und an heiliger Stätte legte man die Schuhe ab (Ex 12 11 3 5).

---

[1] *ṣânaph* = knäuelförmig wickeln Jes 22 18. Für das Anlegen des *ṣânîph* wird auch der parallele Ausdruck *châbhasch*, umwinden, gebraucht (Ez 16 10 Ex 29 9 Jon 2 6).

[2] ERMANN, Aegypten 314, 403.

4. Als Schmuck der Männer wird seit der ältesten Zeit Ring und Stock genannt, wie sie noch heute zur Ausrüstung eines Beduinen gehören (Gen 38 18).

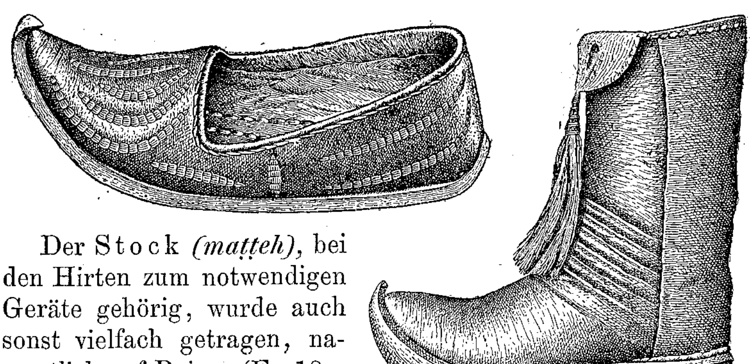


Fig. 34. Moderne palästinensische Schuhe.

Der Stock *(matteh)*, bei den Hirten zum notwendigen Geräte gehörig, wurde auch sonst vielfach getragen, namentlich auf Reisen (Ex 12 11 II Reg 4 29 u. ö.). Nach HERODOT (I 195) und STRABO (XVI 746) trug jeder Babylonier einen Siegelring und einen Stock, welch' letzterer oben mit einer geschnitzten Blume oder drgl. verziert war. Eine ähnliche Sitte setzt der Verfasser von Gen 38 offenbar auch bei den ältesten Hebräern voraus.

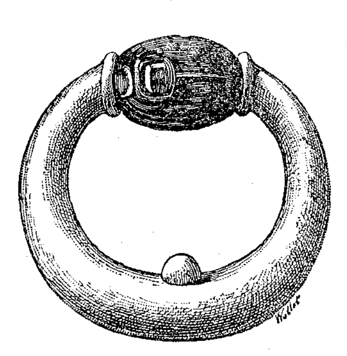


Fig. 35. Silberring mit Achatscarabäus (natürl. Grösse).

Der Siegelring *(chôthâm, tabba'ath)* spielte im Orient einst wie heute eine grosse Rolle, da sein Abdruck die Namensunterschrift ersetzte. Bei den Babyloniern wurde er allgemein getragen (HERODOT und STRABO a. a. O.). Wenn schon die Patriarchen damit ausgerüstet erscheinen, so beweist das jedenfalls, dass die Sitte für den Erzähler eine sehr alte ist. Die Kunst des Steinschneidens ist jedenfalls schon von den Kanaanitern geübt worden (vgl. Ex 28 11; s. auch § 36). Althebräische Sitte war es, den Siegelring an einer Schnur um den Hals zu tragen (Gen 38 18), im Unterschied von den Aegyptern, die ihn am Finger trugen. Noch heute findet sich ersteres nicht selten. Später wurde der Siegelring an einen Finger der rechten Hand gesteckt (Jer 22 24).

Bei den Frauen waren vor allem Ohrringe sehr geschätzt, *(nezem, ʿâgîl)*, die auch von den Kindern beiderlei Geschlechts getragen wurden (Ex 32 2). Von den Männern wird dies im A. T. nicht ausdrücklich bezeugt, wohl aber behauptet es PLINIUS (Hist. Nat. ed. SILLIG XI 136) ganz allgemein von den Orientalen. Auch trugen die Midjaniter Ohrringe (Jdc 8 24 ff.), und bei den heutigen Beduinen hat sich diese Gewohnheit erhalten. Die Araberinnen treiben damit grossen Luxus, die Frauen tragen sogar mehrere Ringe im Ohr. Das Ohrgehänge der hebräischen Damen hatte übrigens verschiedene uns unbekannte Formen, vgl. z. B. die häufig genannten *neṭîphôth* (Jes 3 19 Jdc 8 26).

Neben den Ohrringen waren auch Nasenringe bei den Hebräerinnen beliebt (Gen 24 22 47 Jes 3 21 u. ö.), ein Geschmack, den die Beduinenfrauen teilen: sie tragen vielfach grosse Nasenringe, die über den Mund herabhängen, und man sagt, dass die Araber den Mund ihrer Frauen gern durch diesen Ring küssen.

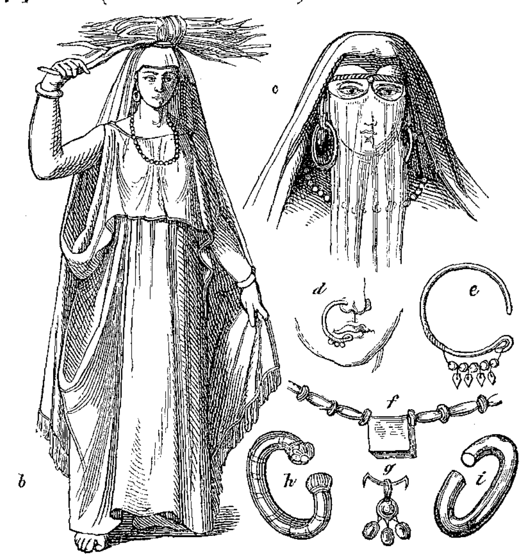


Fig. 36. Tracht u. Schmuck der arabischen Frauen.

Daneben gehörte noch vielerlei zum vollen Putz der vornehmen Hebräerinnen der späteren Königszeit: Schrittkettchen, um die tänzelnden Schritte schön und genau abzumessen, Armspangen und Fussringe, Halsketten und Stirnbänder, Riechfläschchen und Amulette, goldene Halbmonde und sonstige Schmucksachen unbekannter Form (Jes 3 16—24) — alles jedenfalls der Form und Ausführung, vielfach auch dem Ursprung nach Erzeugnisse der kanaanitisch-phönicischen Kunst.

5. Gegenüber den Griechen und Römern, welche die Leibespflege frühe als eine wirkliche Kunst mit Raffinement betrieben,

nehmen sich die alten Israeliten in diesem Stück als recht urwüchsiges, unverzärteltes und unverdorbenes Naturvolk aus.

Von gymnastischen Uebungen hören wir nichts; der in der Wüste streifende Nomade und der im Schweiss seines Angesichts den Acker bebauende Landmann brauchte solche nicht. Auch das Bad spielte keine Rolle: wo eher Mangel als Ueberfluss an Wasser war, verbot sich solche Verschwendung von selbst [1]. Doch wusste man den Wert eines Bades im Fluss oder im See recht wohl zu schätzen (II Reg 5 10). Sonst begnügte man sich mit Waschungen; die alte Zeit kannte weder Bäder in den Privathäusern noch öffentliche Badeanstalten. Nicht einmal vom königlichen Palast wissen wir, ob er Badeeinrichtung hatte. Deshalb wurden übrigens die körperlichen Reinigungen keineswegs versäumt, bildeten sie doch bei allen Semiten und namentlich bei den Juden einen integrirenden Bestandteil des Kultus. Körperlich rein und kultisch rein sind Begriffe, die vielfach in einander übergehen. Von altersher musste, wer der Gottheit nahen wollte, sich vorher waschen (Gen 35 2 Ex 19 10 u. a). Bei dem heissen Klima, dem vielen Staub etc. darf man den wohlthätigen Einfluss dieser religiösen Wertung der Reinlichkeit recht hoch anschlagen. Natürlich trat man ebensowenig schmutzig vor das Angesicht eines Königs oder Mächtigen (Ruth 3 3). Mit kultischen Gründen mag auch die uralte Sitte, vor der Mahlzeit sich zu waschen, zusammenhängen. Dem Gast wurde, wie im ganzen Orient und in Griechenland, zu allererst Wasser zum Waschen, namentlich der Füsse, dargeboten (Gen 18 4 19 2 u. a. vgl. Luc 7 44). Die hellenistische Periode brachte den Juden dann auch die Wohltat öffentlicher Bäder, die ganz nach griechischem Muster erbaut und eingerichtet waren, wie der Name des Bademeisters *(ballân* = *βαλανεύς)* zeigt. Obwohl es heidnische Anstalten waren, galt doch ihr Gebrauch als erlaubt. — Ob die alten Hebräer die Heilkraft der warmen Quellen von Tiberias, Kallirrhoë, Gadara kannten und gebrauchten, wissen wir nicht. In der hellenistischen Zeit waren sie schon weithin berühmt. Jedenfalls schrieb man einzelnen Quellen und Flüssen besondere Heilkräfte zu (II Reg 5 10 ff.).

---

[1] Der Beduine der syrischen Steppe sieht das Waschen mit Wasser als freventlichen Luxus an; er bedient sich zum Abreiben des Körpers des feinen Wüstensandes.

Mit dem Waschen verband sich wie bei den Griechen und Römern das Einreiben der Glieder mit Oel, um die Haut geschmeidig zu machen. Die Araber in Südarabien behaupten, dass das Salben den Leib stärke und die Haut gegen die Hitze der Sonne schütze und reiben sich den ganzen Leib mit Oel — aber mit dem allerschlechtesten — ein[1]. Bei den Hebräern salbte man sich namentlich bei Festen, bei Hochzeiten und Gastmählern etc. (Am 6 6 II Chr 28 15 Ps 23 5 vgl. Luc 7 46), unterliess es dagegen in Trauer (II Sa 14 2 12 20). Man salbte das Haupthaar und den Bart (in welchem Masse, zeigt der dichterische Spruch Ps 133 2), dann den ganzen Leib (Ez 16 9 u. a.); eine grosse Auszeichnung war, jemanden die Füsse zu salben (Luc 7 46 Joh 12 3). Das gewöhnliche Salbmittel war das reine Olivenöl (Ps 92 11 Dt 28 40 Mi 6 15 u. a.; *schemen* ist der

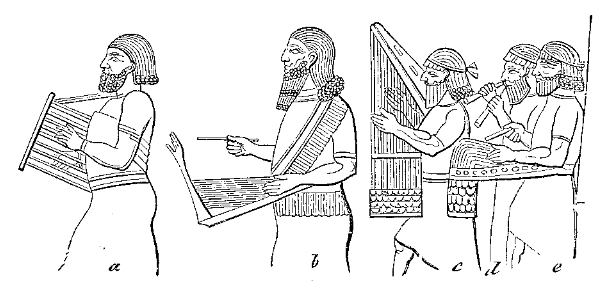


Fig. 37. Assyrische Musiker (als Probe der Haartracht).

gewöhnliche Ausdruck für Salbe). Sehr bald lernte man, dasselbe mit allerhand wohlriechender Würze, die aus der Fremde bezogen wurde, zu mischen und so feine duftende Salben zu bereiten (I Reg 10 10 Ez 27 22 vgl. Ex 30 22 ff.). Dieses Mischen war das Geschäft der Sklavinnen (I Sam 8 13) oder Salbenmischer (*rôḳêach* Ex 30 35 Neh 3 8 u. a.). Als eine der kostbarsten Salben galt später das Nardenöl (Cant 1 12 Marc 14 3 ff.).

Was Pflege und Tracht des Haares betrifft, so teilten die Hebräer die Anschauung der meisten semitischen Völker, wonach ein starkes Haupthaar und ein langer Bart eine Zierde des Mannes bilden. Nicht bloss die Nasiräer, bei denen religiöse Vorstellungen zu Grunde lagen, sondern auch mancher andere junge Mann trug langes über die Schultern herabwallendes Haar

[1] Niebuhr, Beschreibung von Arabien 131.

(II Sam 14 26). Jemand den Bart abzuschneiden war ein schwerer Schimpf (II Sam 10 4 f. Jes 7 20). Kanaaniter und Juden werden auf den Denkmälern mit langem Haar und Bart dargestellt (s. Fig. 28 S. 100), ebenso die Assyrer und Babylonier, während die Aegypter allgemein den Bart, die Priester[1] (vielleicht auch höhere Würdenträger Gen 41 14) auch das Haupthaar sorgfältig abrasirten. Letztere Sitte ist heute im Orient das Häufigere, doch hat sich bei den Beduinen auch die Gewohnheit, lange Haare zu tragen, erhalten. Auch bei den Israeliten mag es nicht selten vorgekommen sein (ob in Nachahmung fremder Sitte?), dass sie sich den Kopf glatt schoren, wenigstens erhielt sich dieser Gebrauch als Trauerzeichen (Am 8 10 Ez 7 18 vgl. Dt 14 1). Den Priestern musste die Glatze ausdrücklich verboten werden (Ez 44 20), sie sollten vielmehr ihr Haar gehörig verschneiden.

Während bei den Aegyptern die Haartracht sehr künstlich und vielfach der Mode unterworfen war[2], wissen wir von den Hebräern nur, dass Simson als ein Gottgeweihter sieben sorgfältig gepflegte Locken trug (Jdc 16 13), und dass die eiteln Frauen sich schon ganz gut darauf verstanden, künstliche Löckchen zu kräuseln (Jes 3 24). Wie die Barbiere (Ez 5 1) ihr Handwerk ausgeübt und wie die putzsüchtigen Weiber ihre Frisur getragen, wissen wir nicht mehr. Später haben sie natürlich auch hierin die römischen Damen nachgemacht, ja sogar Männer fiengen an sich zu frisiren (JOSEPHUS Ant. XIV 173 Bell. Jud. IV 9 10).

Zur Erhöhung weiblicher Schönheit kannten die Hebräerinnen noch verschiedene Mittelchen. Der Toilettentisch der reichen Frauen der späteren Zeit war mit Salbenbüchslein, Schmuckgeräten, Pflästerchen und dergl. reich besetzt. Ein bei koketten Frauen vielfach angewendetes Mittel war der Bleiglanz (*pûkh* II Kön 9 30 Jer 4 30 Ez 23 40 Hi 42 14), Stibium, das beliebte *koḥl* der Araber. Als schwarzes Pulver, oder mit Oel zu einer Salbe verrieben, wurde es mit einer glatten Sonde aus Holz, Elfenbein oder Gold auf die Augenbrauen und Wimpern gestrichen; es erhöht in wirklich auffallender Weise den Glanz der Augen und lässt sie grösser erscheinen. Ob die Hebräerinnen die heutzutage ganz gewöhnliche Sitte, die Spitzen der Finger und Zehen mit Ḥenna rötlich zu färben kannten, ist nicht nachweisbar, aber sehr gut möglich. Das namentlich bei den Be-

[1] ERMANN, Aegypten 403.
[2] ERMANN, Aegypten 302 ff.

duinen beliebte Tättowiren scheint auch bei den Hebräern geübt worden zu sein, bis es später unter religiösem Gesichtspunkt verpönt wurde (Lev 19 28).

§ 17. Die Wohnung und ihre Einrichtung.

1. Das ‚Haus' der Nomaden aller Zeiten ist das Zelt (*'ohel, bajith,* auch vom heutigen Beduinen geradewegs *bait* genannt). Mit Recht lässt die israelitische Sage die Väter des Volks ein Zeltleben führen, denn das Nomadisiren ist der alte echt hebräische, ja echt semitische Lebensberuf. Damit stimmt es dann freilich schlecht, wenn Gen 2 und 3 der Acker- und Gartenbau als Urberuf der Menschen erscheint[1] oder wenn Gen 4 20 der Stolz des in einen Städtebewohner verwandelten Nomaden sich darin ausspricht, dass das Städteleben als das ältere und ursprüngliche, das Nomadenleben als Besonderheit eines kleineren Teils der Menschheit (der Kainiten) dargestellt wird. Auch abgesehen von der Patriarchensage verrät die Sprache ganz deutlich das alte Nomadenleben. Eine Reihe von Ausdrücken sind vom Zeltleben hergenommen, z. B. *nâsa'* aufbrechen = die Zeltpflöcke herausreissen; *hâlakh le'oholô* heimgehen, auch wo nicht mehr an eigentliche Zelte gedacht ist (Jos 22 4 ff. Jdc 7 8 19 9 I Reg 12 16); die sprichwörtliche Redensart „zu deinen Zelten, Israel!" (II Sa 20 1 I Reg 12 16). Nicht minder häufig ist die Verwendung des Zelts in der Bildersprache (z. B. Jes 22 23 38 12 Ezr 9 8 Hi 4 21 u. o.). Einzelne Teile des Volkes sind auch sehr lange Zeltbewohner geblieben: die Ḳeniter (I Sam 15 6 vgl. Jdc 4 17) und die ostjordanischen Stämme, weil sie überhaupt auf der Grenze des bebauten Landes gegen die Steppe an-

[1] Der Stoff dieser Kapitel ist den Israeliten von auswärts zugekommen, er ist Gemeingut der semitischen Völker. Die Israeliten haben ihn in dieser Form schwerlich früher angenommen, ehe sie selbst vollständig zum Ackerbau übergegangen waren, was vor David und Salomo nicht der Fall war. Ebenso wird es sich mit der Kainitentafel (Gen 4 17 ff.), welche die Entstehung der verschiedenen Lebens- und Berufsarten veranschaulichen will, verhalten. Diese weist zugleich auf die Phönizier bzw. Kanaaniter überhaupt, als die Vermittler dieses Mythus an die Israeliten. Dass in letzter Linie deutliche Spuren auf Babel (das als Urheimat des Menschengeschlechts gilt) als ursprüngliche Heimat des Mythus weisen, schliesst das andere nicht aus. Bei den regen Kulturbeziehungen zwischen Babylonien und Kanaan schon im 15. Jahrh. v. Chr. ist ein frühzeitiges Eindringen des Mythus in Kanaan noch vor der Einwanderung der Israeliten keineswegs unwahrscheinlich.

gesiedelt[1] und durch die Landesnatur auf die Viehzucht hingewiesen waren; die Rekhabiten aus Prinzip, das religiös motivirt wurde (Jer 35 6—10 vgl. § 25).

Eine Abbildung der alten Zelte haben wir nicht. Die Stadt Edessa rühmte sich allerdings, im Besitze des Zeltes Jakobs zu sein (SYNCELL. Chron. 107). Wir dürfen uns übrigens die alten Zelte wie die heutigen vorstellen, die noch von primitiver Einfachheit sind. Die Zeltdecke *(jerîʿâh)*, wohl aus Tierfellen bestehend, ist heute wie bei den Israeliten ein grobes und festes Gewebe aus schwarzem Ziegenhaar (vgl. Cant 1 5 die „schwarzen Zelte" Kedars), von den Beduinenfrauen auf ihren primitiven Webstühlen in langen schmalen Streifen selbst verfertigt. Daher reden die Araber von ihrem ‚härenen Haus' *(bait wabar, bait schaʿr)*. Dieser Stoff hält auch den heftigsten Regen ab, namentlich wenn er nicht mehr ganz neu, sondern schon etwas verfilzt ist. Die einzelnen Streifen werden je nach der Tiefe des Zeltes zusammengenäht (Ex 26 3) und bei den Beduinen der syrischen Wüste gewöhnlich über 9 Zeltstangen von 5—6 Fuss Höhe, welche je zu dreien stehen, ausgespannt, so dass das Zelt auf der vorderen Seite bis zu Mannshöhe offen ist. Die mittlere Reihe ist gewöhnlich etwas höher, damit das Zeltdach nach vorn und hinten abfällt. Ein ebensolches Gewebe, das an den drei mittleren Pfählen von vorn nach hinten durch das Zelt gezogen ist, teilt es in zwei Hälften; die eine bildet die Männerabteilung, die andere die Weiberabteilung *(cheder* Cant 1 4 3 4 Jdc 15 1), wenn nicht die Frauen ein eigenes Zelt haben, was allerdings nur bei sehr reichen Schechs und bei den reichen Patriarchen der Fall ist (Gen 24 6 7). Auf der Hinterseite des Zelts hängt ebenfalls ein solcher Stoffstreifen herunter, um den Wind und die Sonne abzuhalten. Mit langen starken Seilen *(jeter)*, die nicht am Zelt-

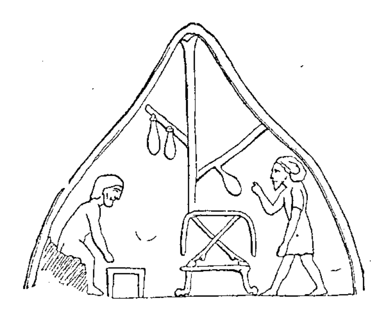


Fig. 38. Altes assyrisches Zelt aus Kujundschik.

---

[1] Auf diesen Grenzgebieten findet sich zu allen Zeiten eine halb ansässige, halb nomadisirende Bevölkerung.

dach unmittelbar, sondern an angenähten Holzösen befestigt sind, wird das straff angespannte Zelttuch an die fest in den Boden eingerammten hölzernen Zeltpflöcke *(jâthêd)* gebunden. Seil und Pflock halten das Zelt, reisst das Seil oder wird der Pflock herausgezogen, so stürzt das Zelt zusammen (daher *jether* als Bild des ‚Lebensfadens' Hiob 4 21 30 11 u. a.). Die Zelte selbst sind leicht transportabel und sehr rasch auf- und abzuschlagen.

Die Zelte eines Stammes oder Geschlechts vereinigen sich zu einem Zeltlager. Wo es wenige Zelte sind, werden sie heutzutage im Kreis aufgestellt, so das hebräische Zeltlager, wie der Name *ṭîrâh* zeigt; bei grossen Lagern (es gibt deren solche, die mehrere hundert Zelte zählen) stehen sie in langen Reihen. Das Zelt des Schechs, häufig durch Grösse ausgezeichnet, aber nie durch feinere Ausführung, ist gewöhnlich im Zeltkreis das erste Zelt rechter Hand vom Eintretenden.

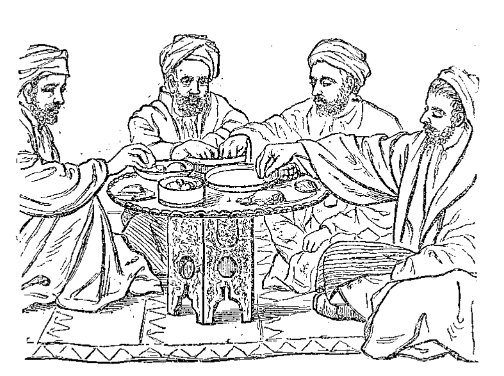


Fig. 39. Essende Araber.

Einfach wie das Zelt ist auch seine Einrichtung. Ein paar grobe Strohmatten bedecken einen Teil des Bodens; sie dienen als Stuhl und Bett. Ein Loch in der Mitte des Bodens der Männerabteilung dient als Herd. Die Thonlampe ist ein unentbehrliches Stück. Den Tisch vertritt die Strohmatte oder ein rundes Stück Leder *(schulchân)*, das auf dem Boden ausgebreitet wird. Durch eiserne Ringe am Rand wird ein Strick gezogen, so dass es beim Marsch wie ein Beutel an ein Kamel gehängt werden kann[1]. Die Beduinen der syrischen Wüste bedienen sich häufig wie die Fellachen einer Messingplatte, die auf ein kleines Schemelchen gestellt wird. Schläuche von Ziegenfellen *(nô'd, chêmeth)* mit auswärts gekehrten Haaren[2] bergen das Getreide

[1] Niebuhr, Reisen I 212.

[2] Von den Weinschläuchen berichtet Niebuhr (Reisen I 212), dass die Haare einwärts gekehrt seien.

und die Flüssigkeiten (Jdc 4 19) und dienen zur Bereitung von Butter, die stets in geschmolzenem Zustand in Schläuchen mitgeführt wird. Nimmt man dazu etwa noch eine Handmühle, vielleicht eine eiserne Pfanne zum Backen und die nötigsten Schüsseln für das Essen, rohe Metallschüsseln, in ältester Zeit Ledergefässe oder ausgehöhlte Früchte u. dgl. — denn zerbrechliche Thonwaaren kann der Beduine nicht brauchen —, endlich die Kamelssättel und -taschen, so hat man das ganze Meublement eines Beduinenzelts beisammen. Mit Ausnahme der Teppiche (und etwa der Sättel) wird alles in der Weiberabteilung, der Rumpelkammer, niedergelegt (vgl. Gen 31 34). So ist heute das Beduinenzelt von reich und arm, so war es vor Jahrtausenden.

2. Neben den Zelten werden die Hütten (*sukkôth*) genannt, d. h. aus Zweigen, Strauchwerk u. dgl., wohl auch aus Lehm errichtete Behausungen. Solche Hütten sollen noch heute bei den Arabern der Sinaihalbinsel vorkommen[1], für die alten Israeliten lässt sich dies jedoch auch aus Lev 23 43 nicht schliessen, da wir es hier nicht mit einer historischen Reminiscenz zu tun haben, sondern mit einer Theorie, die das Laubhüttenfest geschichtlich motiviren will. Dagegen dürfte Gen 33 17[2] zeigen, dass auch die nomadisirenden Zeltbewohner hie und da zum Schutz für ihr Vieh solche Hütten bauen mochten. Das Bewohnen von Hütten in den Weinbergen und Oelgärten zur Zeit des Herbstfestes braucht keine weitere Erklärung; im Sommer und namentlich in der Weinlese verlassen noch heute die Palästinenser ihr Dorf, ziehen hinaus in ihre Weinberge und Olivengärten und bauen sich dort Laubhütten.

3. Von den Höhlen in Palästina ist schon oben (S. 60) die Rede gewesen. Es darf wohl angenommen werden, dass auch die Israeliten in den ersten Zeiten nach der Einwanderung, wie vor ihnen einzelne Teile der ansässigen Landesbewohner, wie noch heutzutage viele Fellachen, von diesen Höhlen Gebrauch machten, z. T. sie künstlich erweiternd und ausarbeitend. Doch haben wir hiefür aus dem A. T. keine Belege; dort erscheinen die Höhlen vielmehr nur als ausserordentliche Wohnstätten, als Zufluchtsorte im Krieg u. dgl. (Jud 6 2 15 8ff. I Sam 13 6 u. a.). Ebenso

[1] BURCKHARDT, Syrien 858.

[2] Obwohl auch hier die Erzählung zunächst zu etymologischen Zwecken erfunden ist.

dienten sie wohl, wie noch heute sehr häufig, als Stätte für das Vieh (s. S. 125).

4. Häuser zu bauen haben die Israeliten von den Kanaanitern gelernt. Die Bauart der Häuser war und ist in Palästina wie überall in erster Linie abhängig vom Klima und der Landesbeschaffenheit.

Vom Klima — insofern dasselbe den Häusern nicht die Aufgabe stellt, vor grimmiger Kälte zu schützen, sondern nur vor den Sonnenstrahlen und Regengüssen Obdach zu gewähren; es verlangt also auf der einen Seite kühle kellerartige Räume und gestattet auf der anderen Seite leichte, luftige Bauten. So treffen wir zu allen Zeiten nebeneinander die dicken massiven Gewölbebauten, in die wenig Licht und Luft eindringen kann, und die primitiven Lehmhütten, die gerade noch den Winterregen abhalten (und das nicht immer!). Noch ein anderes kommt hinzu: das Klima erlaubt den beständigen Aufenthalt im Freien. So stellt der Orientale an sein Haus wenig Anforderungen, was Bequemlichkeit betrifft. Er will einen geschützten Ort für seine Nachtruhe und etwa einen ungestörten Platz für seinen einfachen Imbiss; im übrigen ist der Fellache den ganzen Tag auf seinem Acker und im Weinberg, oder auf der Strasse, dem Marktplatz u. dgl. Auch der Städter liebt das ‚öffentliche Leben‘ viel mehr als der Occidentale. Nicht in seinem Wohnhaus hat er Werkstatt und Laden, sondern in einer offenen Bude an der Strasse, wenn er nicht gar auf der Strasse selber sein Gewerbe ausübt. Alles das sind Sitten und Zustände, die wir, als in der Landesnatur und dem Volkscharakter begründet, mit Sicherheit auch in die alten Zeiten zurücktragen dürfen. So ist das Haus des Palästinensers zu allen Zeiten ausserordentlich einfach gebaut, es hat nicht viele Stockwerke und Treppen, Zimmer und Gänge, Fenster und Thüren.

Die Landesbeschaffenheit ist für den Baustil insofern massgebend, als derselbe von dem Material abhängig ist, welches das Land liefert. In Palästina fehlt der Hochwald und damit das Langholz zum Bauen. Die Balken für Salomos Prachtbauten wurden vom Libanon her importirt (I Reg 5 20), für gewöhnliche Häuser war die Verwendung von Holz sehr beschränkt. Zum Glück mangelt es im Bergland nicht an einem guten Baustein; der weisse Kalkstein kann überall leicht gebrochen und, weil er nicht zu hart ist, auch ziemlich leicht bearbeitet werden. In der

Ebene allerdings waren die Bewohner von jeher auf Lehm-Ziegel angewiesen, die an der Sonne getrocknet oder auch gebrannt wurden. In alter Zeit scheint viel mehr als heute mit solchen Ziegeln gebaut worden zu sein.

Wo alle Bedingungen durch Jahrhunderte so sehr sich gleich geblieben sind, kann sich die Bauart nicht viel verändert haben und das Haus des heutigen Palästinensers darf als Muster des alt-israelitischen Hauses gelten; ist es doch so einfach, dass sich etwas Primitiveres von Bauwerk kaum denken lässt.

Der wohlhabende Fellache[1] im Gebirgsland und der ordentlich situirte Städter errichtet sich einen soweit ganz stattlichen Gewölbebau aus mehr oder weniger fein behauenen Steinen. Die Wohnungen sind grosse und hohe, von dicken Mauern umschlossene Zimmer, deren Dachgewölbe auf ungeheuren massiven Pfeilern ruht. Selten sieht man in diesen Räumlichkeiten scharfe Kanten, korrekte Bögen oder genaue Winkel, dagegen ist alles fest und dauerhaft, alles von Stein, selbst Thür- und Fenstereinfassungen. Eine Hauptsache bei diesen schweren Gewölbebauten ist eine gute Grundlage. Man strebt darnach, die Fundamente auf festen Fels zu legen; wo man diesen nicht findet, geht man mit dem Fundament wenigstens so tief, als man nachher das Haus in die Höhe baut. Der starke Winterregen würde ein nicht gehörig tiefes Fundament von blosser Erde unter der grossen Last rasch zum Weichen bringen (vgl. Matth. 7 24ff.).

Wo die Mittel nicht zu einem solchen Gewölbebau reichen, errichtet man im Quadrat vier Mauern aus kleinen behauenen oder unbehauenen Steinen mit Mörtel oder Lehm als Bindemittel. Diese werden mit ein paar rohen Baumstämmen, Aesten und Reisig überdeckt, darüber eine etwa einen Fuss dicke Erdschicht festgestampft. Das Ganze wird dann schliesslich mit einem aus Lehm und Stroh bereiteten Brei überzogen. Ein solches Dach hält, wenn immer wieder gut ausgebessert, den Winterregen ab. In den grossen Ebenen endlich nimmt man statt der Steine für die Wand getrocknete Backsteine und Schlamm. An diesen Lehmdörfern kann man noch heute beobachten, wie manches Haus, vom langen Winterregen eingeweicht, zusammenbricht, ja wie ein ganzer Ort, wenn er einmal verlassen ist (was nicht selten vorkommt), bald

---

[1] Vgl. KLEIN in ZDPV III 1880 S. 103ff.; T. TOBLER, Denkblätter S. 153—178.

spurlos vom Erboden verschwindet, abgesehen etwa von den paar ausgemauerten Brunnen, die seine Lage noch bezeichnen. Kein Wunder, dass so mancher ATl. Ort auch vom sorgfältigsten Forscher nicht mehr zu finden ist.

Nur die wohlhabenden Leute errichten über dem Parterrezimmer noch einen weiteren Stock, d. h. ein kleines Obergemach. Ohnedies ist das nur möglich bei den festen Gewölbebauten. Diese *ʿöllîje* ist gewöhnlich etwas sorgfältiger gebaut als die unteren Räumlichkeiten, wo Mensch und Vieh untereinander sind; ihre Wände sind verputzt, der Boden cementirt. Hier ist man ungestört vor der Zudringlichkeit der Leute, die unten ungeladen aus- und eingehen. Meist ist vor dem Obergemach eine Terrasse, bei besseren Häusern mit einer Brustwehr versehen, abends und morgens der angenehmste Aufenthaltsort im ganzen Haus. Im Sommer sieht man sehr vielfach auch auf den Dächern elender Häuser kleine Obergemächer, ‚Hütten‘ aus Zweigen, Matten und Laub, worin sich die Bewohner vor der drückenden, dämpfigen Hitze und dem Ungeziefer des Unterstocks flüchten.

Abgesehen von diesem Obergemach besteht das ganze ‚Haus‘ nur aus dem einen grossen, gewölbten Raum. Dieses Zimmer ist in zwei Abteilungen eingeteilt, von denen die eine etwas erhöht ist. Diese dient den Menschen zum Aufenthalt, die andere Hälfte bewohnt das Vieh, Ochsen, Kühe, Esel, Hühner u. s. w., die auch zur Familie des Fellachen gehören. Beim Städter fällt dies natürlich weg, ebenso hat der grosse Herdenbesitzer eigene Ställe. Viele Fenster hat das Zimmer nicht. Der Orientale braucht wenig Licht und Luft, grosse Oeffnungen würden nur der Sonne und dem Regen Zutritt verstatten. Ebenso mag sich der Rauch einen Ausweg suchen, wo er will.

Eine ganz eigene Bauart zeigen die Jerusalemer Häuser. Bei dem Mangel an Quellen in Jerusalem ist jedes Haus auf seine eigene Cisterne angewiesen. Diese verlangt einen Hof im Innern des Hauses. Darnach richtet sich nun die ganze Anlage: von allen unter freiem Himmel liegenden Flächen des Hauses wird jeder Tropfen Regenwasser sorgfältig mittelst Röhren und Rinnen auf den Boden des Hofes, unter dem die Cisterne liegt, geleitet und von dort in Kanälen der Cisternenöffnung in einer Ecke des Hofes zugeführt. Ein solches mehrzimmeriges Haus ist nun aber nicht ein Gebäude mit zwei oder drei Stockwerken senkrecht übereinander, sondern vielmehr eine Gruppe von einzelnen,

ungleich hohen Häuschen oder Zimmern, je mit eigenen Dächern und Zugängen (Treppen).

Was wir aus dem A. T. oder aus Ueberresten alter Bauten wissen, stimmt ganz zu diesem Bild, das uns die Neuzeit bietet.

Das Vorbild des Hauses ist nicht etwa das Zelt, sondern die Höhle gewesen. Sie zu erweitern und etwa regelmässig zu gestalten war die erste Arbeit menschlicher Kunst, im massiven Fels mit eigener Hand ein solches Gemach neu auszuhauen war der zweite Fortschritt. Ebenso früh mag dazu ein drittes gekommen sein: die natürliche Höhle durch eine einfache Steinschicht, einen Vorbau, abzuschliessen zur geschützten Wohnung. Mit alledem war dann auch der Anlass gegeben, gewisse Formen für die Zugänge und Oeffnungen auszubilden. Auf dieser Stufe der Entwicklung stehend dürfen wir uns das alte Jerusalem zur Zeit Davids im wesentlichen vorstellen. Wie die meisten Städte war es am Hügelrand hinauf gebaut. Die Häuser standen nicht frei, sondern lehnten sich gegen den Abhang der oberen Terrasse, so dass eine oder mehrere Wände durch den natürlichen Fels gebildet wurden. Noch heute ist das Bild mancher palästinensischen Orte ein ganz ähnliches. Namentlich lehrreich ist in dieser Beziehung die Anlage des Dorfes Silwân am Abhang des Oelberges. Dort stehen neben den natürlichen, nur wenig erweiterten Höhlen, in denen eine Familie haust, kleine Häuser, deren Vorderfront freisteht und einen ganz leidlichen Eindruck macht.

Die einfachen Häuser der alten Israeliten waren meist aus Lehmziegeln (*lebhênâh*) oder aus kleinen unbehauenen Steinen, die mit Lehm[1] verbunden wurden, gebaut (Gen 11 $_3$). Auch Kalk war den Hebräern ziemlich frühe bekannt (Am 2 $_1$ Jes 33 $_{12}$). Man überzog die Mauern mit Kalk (Ez 13 $_{10}$ff. Dt 27 $_4$), das Häufigere war jedoch, dass sie einfach mit Lehm beworfen wurden (Lev 14 $_{41}$f.). Behauene Steine, Quader (*gâzîth*) verwendete wohl der König zu Tempel und Palast (I Reg 7 $_9$ff.), aber dass ihm in späteren Zeiten die Reichen das nachmachten, war tadelnswerter Luxus und Uebermut (Am 5 $_{11}$ vgl. Jes 9 $_9$).

Eine räthselhafte Erscheinung ist der sog. „Aussatz" der Häuser, bei dem sich an den Wänden „grünliche oder röthliche Grübchen zeigen, die

[1] Für Lehm und Mörtel gebraucht das Hebräische denselben Ausdruck *chomer* Gen 11 $_3$. Jer 43 $_9$ hat *meleṭ* für Mörtel. Wenn Gen 11 $_3$ nach babylonischer Sitte Asphalt als Mörtel verwendet wird, so beweist das natürlich nichts für die hebräische Bauweise.

tiefer zu liegen scheinen als die Wandfläche" (Lev 14 33—53). Man denkt vielfach an den Salpeterfrass, der aber weisslich ist, oder an flechtenartige Strukturen, wie sie an verwitternden Steinen und Mauern vorkommen. Von dem schon behaupteten Uebergang des menschlichen Aussatzes auf die Häuser kann keine Rede sein. Vgl. Dillmann z. d. St.

Der Fussboden war ein einfacher Estrich von Lehm. Die nicht sehr zahlreichen Fenster *(challôn)* giengen nicht blos gegen den Hof (wie heute gewöhnlich), sondern auch gegen die Strasse; sie waren, wie noch jetzt, mit hölzernen Gittern versehen *('eschnâbh, 'arubbâh* Jud 5 28 I Reg 6 4 Prv 7 6), und vertraten zugleich die Stelle des Kamins (Hos 13 3). Die Thüren *(deleth)* waren niedrig, nach Prv 17 19 erscheint das Hochbauen der Thüren gefährlich; grosse Gebäude hatten Flügelthüren (I Reg 6 34 7 50). Die Thüre, gewöhnlich aus Holz, bisweilen auch aus einer Steinplatte bestehend, wie an den alten Häusern im Ḥaurân zu sehen, drehte sich mittelst Zapfen (*ṣîr* Prv 26 14) in Zapfenlöchern (*pôthôth* I Reg 7 50), die unten und oben in den meist steinernen Thürschwellen ausgehauen waren. Sie wurden verschlossen mittelst eines inwendig vorgeschobenen Riegels *(berîach)*, den

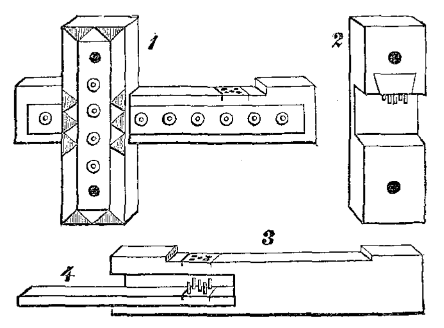


Fig. 40. Arabisches Schloss.

man mit einem Schlüssel *(maphtêach)* von aussen und innen zurückschieben konnte. Die alten hebräischen Schlösser glichen wohl im wesentlichen den im modernen Syrien gebräuchlichen. Bei diesen wird der Riegel dadurch festgehalten, dass, sobald er in das Loch des Thürpfostens vorgeschoben ist, eine Anzahl von eisernen Stiften (in bestimmter Weise gruppirt) in die entsprechenden Löcher des Riegels herabfallen. Der Schlüssel (Fig. 40, 4), ein Holzstück, hat an seinem einen Ende ebenso viele Nägel in der gleichen Weise angeordnet. Führt man den Schlüssel von der Seite her in die Riegelrinne ein, so kann man mit den Nägeln des Schlüssels von unten in die Löcher des Riegels eingreifen und die herunter gefallenen Stifte des Schlosses in die Höhe heben, worauf dann der Riegel sich zurückschieben lässt. Diese Schlösser und die dazu gehörigen Schlüssel haben eine recht ansehnliche Grösse,

namentlich an grossen Gebäuden (vgl. den Ausdruck: die Schlüssel eines Hauses jemand auf die Schultern legen Jes 22 22).

Zu jedem Jerusalemer Haus gehörte, wie schon erwähnt, eine eigene Cisterne und eben damit auch ein wenn auch kleiner Hof (II Sam 11 2 Neh 8 16). Uebrigens wird auch von Bauernhäusern berichtet, dass sie Hof und Cisterne hatten (II Sam 17 18 Prv 5 15).

Die Bedachung war einfach, wo man Langholz hatte. In Jerusalem und sonst, wo man dieses entbehren musste, stellte man sie bei grösseren Räumen, welche man nicht mit Steinplatten von Mauer zu Mauer überdecken konnte, dadurch her, dass man grössere Steinbalken schräg über die Ecken legte und dies wiederholte, bis der Zwischenraum klein genug war. Auf diese Weise erhielt man kuppelartige Dächer, die dann oben mit Lehm etc. zugedeckt wurden. Schon frühe haben übrigens die Hebräer verstanden Gewölbe zu bauen, zunächst Kuppeln über quadratische Räume, später die schwierigeren Langgewölbe. Nach aussen war das Kuppeldach meist ausgebaut zur flachen Dachterrasse (*gâg*), und auch wo dies nicht der Fall war[1], liess die Kuppel Raum zum Gehen frei. Auf diesem flachen Dache, zu dem von der Strasse (oder vom Hof) eine direkte Treppe führte, hielt man sich sehr viel auf: man gieng dort in der Abendkühle spazieren (II Sam 11 2 Dan 4 26), schlief dort im Sommer (I Sam 9 25) und verrichtete auch wohl manches häusliche Geschäft dort (Jos 2 6 Trocknen der Flachsstengel). Zum Schutz gegen die Sonne errichtete man sich auf dem Dach kleine Hütten aus Zweigen etc. (II Sam 16 22 Neh 8 16). Auf dem Dache war man in der Oeffentlichkeit: man konnte von hier aus geschickt beobachten, was auf der Strasse, im Haushof oder in den Nachbarhöfen vorgieng (Jes 22 1 Jdc 16 27 II Sam 11 2). Ebenso wurde man selbst von überall her, namentlich von den anderen Dächern gesehen und nahm desshalb auf dem Dach vor, was in die Oeffentlichkeit kommen sollte (II Sam 16 22); auf den Dächern ertönte das Klaggeschrei bei öffentlichem Unglück (Jes 15 3 Jer 48 38), von den Dächern herab mochte man zum Volke reden (Matth 10 27). Bei dieser vielfachen Benützung des Daches verlangte das alte Ge-

---

[1] Heute sind die Gewölbe der Fellachenhäuser selten oben zur Plattform ausgebaut, daher die meisten Häuser ganz ruinenhaft oder doch unfertig aussehen.

wohnheitsrecht (Dt 22 8), dass das Dach mit einem Geländer umgeben sein solle. Trotz des Geländers stieg man leicht von einem Dach auf das andere hinüber und konnte so ganze Strassen entlang auf den Dächern gehen (vgl. Marc 13 15; JOSEPHUS Ant. XIII 140).

Das Haus des gewöhnlichen Mannes bestand in alter Zeit aus dem einen Zimmer zu ebener Erde, hatte aber vielfach wie heute ein Obergemach (*ʿalijjâh*). Dorthin zog man sich, weil es kühl war, zur Ruhe zurück, auch zu geheimer Besprechung (Jdc 3 20ff.) oder in Trauer (II Sam 19 1), überhaupt um ungestört zu sein. Angesehene Gäste bettete man dort (I Reg 17 19 II Reg 4 10 I Sam 9 25, wenn in letzterer Stelle nicht einfach das flache Dach unter freiem Himmel gemeint ist). Die Häuser der Reichen zeichneten sich hauptsächlich dadurch aus, dass sie mehr und grössere Räumlichkeiten hatten. Zwar mehrstöckig im eigentlichen Sinn waren nur die grösseren Paläste z. B. das Libanonwaldhaus Salomos (I Reg 7 2ff.). Dagegen hatten die Häuser der Vornehmen auf ebener Erde eine Reihe von Gemächern. Leider ist das Wohnhaus des Salomo gar nicht beschrieben; wir haben es uns wohl mit verschiedenen Flügeln, unterbrochen durch Höfe und Garten zu denken (Jer 32 2). Besondere Zimmer für Winter und Sommer werden erwähnt (Am 3 15 Jer 36 22). Für solche grössere Häuserkomplexe war dann ein eigener Thorhüter oder eine Thürhüterin notwendig (II Sam 4 6 vgl. Joh 18 16).

In diesen Grundzügen hat das hebräische Haus keine wesentlichen Aenderungen erfahren, auch nicht als mit zunehmendem Luxus in der späteren Königszeit die einfachen Wohnungen der alten Zeit den Vornehmen nicht mehr gut genug waren. Da wurden von ihnen geräumige, palastartige Häuser mit vielen Zimmern gebaut (Jer 22 14), aber diese waren schwerlich mehrstöckig. Im übrigen äusserte sich der Luxus namentlich in dem verwendeten Material: die Mauern wurden aus kostbaren, fein behauenen Quadern aufgeschichtet (Am 5 11)[1]; inwendig wurden Decke und Wände mit rohem Mennig bemalt (Jer 22 14). Statt des gewöhnlich für Thüren und Fenster etc. verwendeten Sykomorenholzes (I Reg 10 27 Jes 9 9) nahm man das feinere Olivenholz (I Reg 6 31)

---

[1] Weisser Marmor (*schajisch*) wird erst in nachexilischer Zeit erwähnt, namentlich bei den herodianischen Bauten. (1 Chr 29 2 Cant 5 15 JOSEPHUS Ant. XV 392 Bell. Jud. V 4 4).

oder Cedernholz und täferte damit auch die Wände (Jer 22 14 Hag 1 4), ja man legte diese Täferung, sowie Thür- und Fensterpfosten mit Elfenbein aus (I Reg 22 39 Am 3 15), überzog sie mit Goldblech (I Reg 6 20) oder verzierte sie mit Schnitzereien (I Reg 6 18 29). Auch die Sitte, die Thürschwelle mit Sprüchen zu bemalen[1], scheint in der Königszeit aufgekommen zu sein (Dt 6 9). Statt des blossen Estrichs wurde der Fussboden mit Holz-(Cypressen-)brettern belegt (I Reg 6 15) oder gepflastert wie die Höfe (II Reg 16 17), auch wohl mit kostbaren Teppichen bedeckt; daneben erscheinen grosse Fenster als charakteristisches Merkmal prächtiger Bauten (Jer 22 14). Ob und wie weit die Verwendung von Säulen und Säulenhallen, wie sie am Salomonischen Tempel und Palast sich fanden, auch bei Privathäusern nachgeahmt wurde, wissen wir nicht. Auch der griechisch-römische Baustil, der in der Periode des Hellenismus seinen Einzug hielt, blieb auf die grossen Bauten (Paläste, Theater, Thermen etc.) beschränkt, ohne die gewöhnliche Bauart der Juden wesentlich zu beeinflussen.

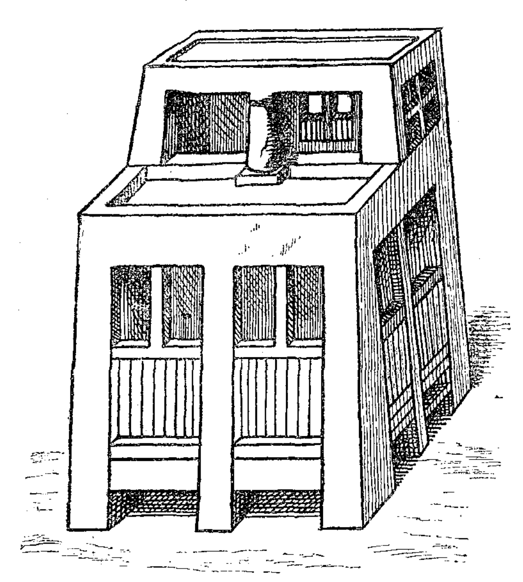


Fig 41. Modell eines ägyptischen Hauses. (Verbindung von Lehm- und Lattenwänden.)

Der beschriebene hebräische Baustil weicht in wesentlichen Punkten von der Art der ägyptischen Häuser vollständig ab; das ägyptische Haus ist kein solides Steingebäude, sondern eine leichte Baracke, vielfach vorwiegend Zimmermannsarbeit; es zeigt ausgeprägte Stilformen, namentlich eine sehr ausgedehnte Ver-

[1] Vgl. damit die heutige Sitte der Muslim, überall an den Wänden Koransprüche in prächtigen Farben anzuschreiben.

wendung der Holzsäule, und hat, wenn auch nicht immer mehrere Stockwerke, so doch eine regelmässige und planvolle Anlage der Zimmer. Auch die Lehmhütte des Armen verrät den Einfluss des Holzbaues.

5. Die Einrichtung des hebräischen Hauses war sehr einfach. Nach II Reg 4 10 gehörten zur Ausstattung eines Zimmers für einen geehrten Gast vier Stücke: Ruhebett, Tisch, Stuhl und Lampe.

Das wichtigste Möbel war das Ruhebett (*miṭṭâh*, *ʿeres*[1]), in alter Zeit ein einfaches Holzgestell mit Füssen und einem etwas

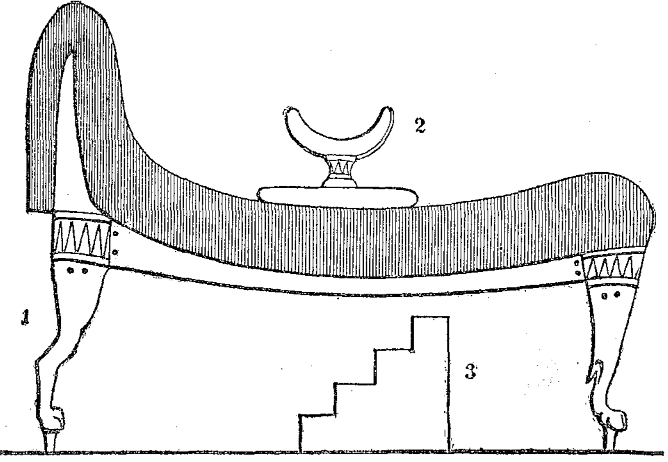


Fig. 42. Aegyptisches Lager.

erhöhten Kopfende (Gen 47 31), wahrscheinlich dem ägyptischen ähnlich; über dasselbe wurden Matten, Polster oder Felle gelegt (I Sa 19 13 ff.). Ein eigentliches Bett kannten die Hebräer sowenig wie die heutigen Orientalen. Tags über diente die *miṭṭâh* als Lager für Alte und Kranke (Gen 47 31 I Sam 19 13 ff.); beim Essen sass man auf diesem Sopha (ob mit untergeschlagenen Beinen? Ez 23 41; wohl auch I Sa 20 25). Die von Osten eingedrungene neue Mode *liegend* zu essen, tadelt Amos (3 12 6 4). Bei den Reichen der späteren Königszeit wurde viel Luxus mit

[1] Beide Ausdrücke scheinen nach Am 6 4 gleichbedeutend zu sein; Dt 3 11 ist *ʿeres* der Sarg, kann also nicht ursprünglich im Unterschied von *miṭṭâh* das Sopha bezeichnet haben.

diesem Ruhebett getrieben: das Gestell wurde mit Elfenbein eingelegt (Am 6 4), aus Cedernholz verfertigt, mit silberüberzogenen Füssen und einer mit Goldblech belegten Lehne (Cant 3 10); auf diese Divane legte man weisse Kissen und Polster, bedeckte sie mit feinen Stoffen: kostbaren Teppichen, purpurnen gestickten Ueberwürfen, ägyptischer Leinwand, Damast aus Damaskus u. dgl. (Am 3 12 Prv 7 16 Cant 3 10).

Der Tisch hat seinen alten Namen *(schulchân)* beibehalten, aber an Stelle der Lederdecke ist ein Holztisch mit Füssen getreten (Jdc 1 7).

Der Stuhl *(kissê')* gehörte im Unterschied vom heutigen Orient zum notwendigen Mobiliar, da man in alter Zeit bei Tische sass (I Sa 20 5 I Reg 13 20). Ueber seine Form wissen wir nichts, er war wohl den ägyptischen Stühlen ähnlich.

Die Lampe *(nêr, menôrâh)*, eine Oellampe mit Docht, musste ununterbrochen brennen, vgl. die Redensart „es verlöscht die Lampe jemands“ = er ist mit seiner Familie untergegangen (Jer 25 10). Ebenso heute beim Fellachen und Beduinen; wenn es von einem heisst: „er schläft im Finstern“, so will das soviel sagen als: er hat keinen Pfennig mehr um Oel zu kaufen, bei ihm ist es Matthäi am letzten. Vgl. bei den alten Griechen und Römern das nie erlöschende Feuer des Herdes.

Diesen vier Stücken, die das gewöhnliche Hausgerät bilden, ist etwa noch anzufügen das Kohlenbecken *('ach)*, womit im Winter die Zimmer erwärmt wurden, wenigstens bei den Vornehmen der späteren Zeit (Jer 36 22). Dasselbe ist heute noch im Orient in Gebrauch.

Ueber Küchengeräthe, wie Krüge, Körbe, Schüsseln, Backofen etc. s. S. 85 ff. 93 f.

§ 18. Dörfer und Städte.

1. Die Anfänge des Städtebaues werden von der israelitischen Sage (Gen 4 17 aus J) an den Anfang des Menschengeschlechts hinaufgerückt. Mit richtigem Gefühl macht die Sage nicht den wandernden Hirten (Abel), sondern den angesessenen Ackerbauer (Kain)[1] zum ersten Stadtbewohner.

---

[1] Die Erzählung Gen 4 17 ff. weiss natürlich nichts von dem „Unstät und flüchtig sein“ des Kain (Gen 4 14); vgl. S. 111, Anm.

Auf ihren Ursprung angesehen sind sehr viele der späteren israelitischen Städte kanaanitisch. Während die offenen Ortschaften der Kanaaniter meist ohne grosse Schwierigkeiten die neuen Ansiedler in sich aufnahmen und so verhältnismässig rasch zu israelitischen Ortschaften wurden, erhielten sich die festen Städte, uneinnehmbar für Nomadenhorden die aus der Wüste kamen, noch lange rein kanaanitisch; sie fielen erst in später Zeit, zum Teil durch gewaltsame Eroberung, an die Israeliten. Gerade die wichtigsten Städte der Israeliten waren ursprünglich kanaanitisch, so z. B. Jerusalem, Jericho, Sichem, Hebron, Bethel u. a.

Die Liste der von Thutmosis III besiegten syrischen Städte enthält nicht weniger als 118 Ortsnamen; der Pap. Anastasi I., der Reisebericht eines vornehmen Aegypters zur Zeit Ramses II. zählt 56 feste Städte auf, davon 18 nördlich von Tyrus. Auf den Tontafeln von Tell el-Amarna sind bis jetzt zu identificiren die Orte: Ajalon, Akko, Askalon, Beirût, Byblos, Chasor, Gath, Gath Rimmon, Gaza, Geser, Jerusalem, Lachis, Megiddo, Tyrus, Sidon u. a.

Daneben mag manche andere Ortschaft rein israelitischen Ursprungs sein. Ummauerte Höfe, in die man das Vieh bei Nacht eintrieb (Num 32 36), am liebsten bei einer Höhle angelegt, dabei ein massiver Turm aus losen grösseren Steinen, auf dem die Hütte der Hirten aufgeschlagen wurde (*migdâl, migdal ᶜêder*, ‚Herdenturm‘[1]), beides zunächst dem Schutze gegen feindliche Angriffe dienend, — das mögen die ersten Anfänge einer festen Siedelung bei Kanaanitern und Israeliten gewesen sein, vgl. den Ausdruck ‚vom Wachtturm an bis zur befestigten Stadt‘ (II Reg 17 9 18 8). Die Sitte solche ‚Herdentürme‘ zu errichten ist noch für die spätere Königszeit bezeugt (II Chr 26 10). Viele solche Türme, zum Teil entschieden aus sehr alter Zeit stammend, sind bis heute erhalten, namentlich in der Wüste Juda. Womöglich legte man die Türme nahe bei Quellen an; in Ermangelung einer solchen grub man jedenfalls Cisternen und Brunnen aus (II Chr 26 10). An diese Türme und Einfriedigungen schlossen sich Hütten für die Menschen an, je mehr sich die Herdenbesitzer daran gewöhnten, von einer festen Ansiedlung aus ihre Herden auf die verschiedenen Weideplätze auszusenden, statt mit ihren Herden umherziehend den Wohnsitz oft zu wechseln. So hat z. B. Nabal seinen Wohnsitz in Maᶜon, seine zahlreichen Herden weiden in der Steppe Judas (I Sam 25 2). Selbstverständlich umgab man

[1] Wenn Gen 35 21 *migdal ᶜêder* als Nom. proprium einer Ortschaft zu verstehen ist, so zeigt das ganz deutlich die Entstehung derselben aus einem solchen Turm an.

solche Siedelungen um den Turm her mit einer gemeinsamen Schutzmauer. War es so vor allem das Bedürfnis des Schutzes gegen Plünderung, was die Hirtenbevölkerung zu fester Ansiedlung bewog, so war für den Ackerbauern ein fester Wohnsitz von vornherein etwas selbstverständlich notwendiges. Zunächst waren es einzelne Gehöfte, in denen sich eine Familie, eine Sippe, niederliess inmitten ihrer Felder, die sie bebaute (vgl. Jdc 17 u. 18). Indem dann aber bei Vergrösserung der Familie immer mehr Glieder sich bei dem Hofe anbauten, wohl auch Hörige und arme Freie das gleiche taten, um den Schutz einer mächtigen Sippe zu geniessen, wuchsen solche Bauernhöfe im Laufe der Zeit ebenfalls zu ganzen Ortschaften an, die bald offen blieben, bald mit Turm oder Burg und Mauer befestigt wurden.

Endlich verdanken auch auf palästinensischem Boden eine Reihe von Städten ihre Entstehung dem Willen eines Fürsten. Aus alter Zeit wird uns nur eine Stadtgründung eines israelitischen Königs berichtet, die Erbauung der Residenzstadt Samaria durch Omri (I Reg 16 $_{24}$)[1]. Um so häufiger sind solche Städtegründungen in der griechischen Zeit. Alexander der Grosse und die Diadochen haben manche Stadt neu gebaut: Pella, Dion, Gerasa mögen auf Alexander selbst zurückgehen, Städte wie Anthedon, Apollonia, Hippos, Gadara u. a. sind schon durch ihren Namen als Gründungen der hellenistischen Zeit gekennzeichnet. Vor allem baulustig waren später die Herodianer. Herodes der Grosse baute sich das alte Samaria zur glänzenden Hauptstadt Sebaste um, legte das grossartige Caesarea am Meer an, gründete nördlich von Jericho die Stadt Phasaëlis, schuf sich eine Reihe von Festungen: zwei Herodeion, Alexandreion, Hyrcania u. a. Eine Schöpfung des Herodes Antipas aus der Zeit des Tiberius ist unter anderen seine berühmte prächtige Hauptstadt Tiberias. Bei einem guten Teil der nach dem Namen solcher ‚Gründer‘ etc. benannten Städte handelt es sich allerdings bloss um Wiederaufbau, Vergrösserung und Neubenennung alter Orte. Wie bei solchen vielfach durch die Laune eines Herrschers ins Leben gerufenen Städten nicht anders zu erwarten war, sind manche dieser Gründungen von ziemlich kurzem Bestand gewesen.

Bei der Wahl des Platzes für eine Ansiedlung kam wie noch heute in Betracht, dass er hinreichend Wasser haben musste. So

[1] I Reg 22 $_{39}$ ist wohl vom Befestigen schon bestehender Städte gemeint.

manche Orte z. B. ʿÊn Gedî, ʿÊn Gannîm, ʿÊn Dôr, ʿÊn Schemesch, ʿÊn Rimmôn etc. verraten schon durch ihre Namen, dass sie ihren Ursprung einer schönen, wasserreichen Quelle in trockener Gegend verdanken. Nicht minder wichtig war, dass die Lage einen gewissen Schutz verlieh. Desshalb treffen wir von den Städten des Hügellandes sehr wenige unten in Talmulden gelegen; die Lagen von Nazareth und Hebron (wenn letztere noch genau der der alten Stadt entsprechen sollte) sind auffällige Ausnahmen. Die grossen und festen Städte, vor allem Jerusalem selbst, Samaria, Jezreʿel u. a. lagen auf Hügeln. Auch die nicht selten vorkommenden Namen Râmâh, Miṣpâh, Gebhaʿ u. dgl. weisen auf eine hohe Lage hin. Am Hügelabhang erstreckte sich gewöhnlich die Ortschaft hin, hinunter bis zur Quelle; droben auf dem Gipfel war die *bâmâh* mit Altar, gerne auch die Dreschtenne an windiger Stelle und bei ummauerten Städten die Burg mit dem Wachtturm.

2. Zwischen Stadt (*ʿîr* poet. *ḳirjâh*) und Dorf (*châṣêr, perâzôth, kôpher*) wird im A. T. genau unterschieden. *ʿîr* ist die mit einer Burg versehene ummauerte Stadt (*ʿîr chômâh* Lev 25 9), ja der einfache Wachtturm kann schon als *ʿîr* bezeichnet werden (II Reg 17 9)[1]. Dem gegenüber sind die *chaṣêrîm* offene Ortschaften ohne Mauer (Lev 25 31), oder einzelstehende Gehöfte. Auch die Bewohner der *perâzôth* werden Ez 38 11 als solche bezeichnet, welche ‚ohne Mauern‘ wohnen und keine Thore und Riegel haben. Das Wort *kôpher* endlich, das bei späteren Schriftstellern[2] für die offene Ortschaft gebraucht ist, findet sich in der nachexilischen Zeit sehr häufig, namentlich als Bestandteil von Ortsnamen auf palästinensischem Boden[3], vgl. Kapernaum, Kaphar Saba u. a.

Im Allgemeinen zogen die Palästinenser das Wohnen in offenen Ortschaften vor; sie wunderten sich, dass in Aegypten auch die ackerbauende Bevölkerung sich in den engen, ummauerten Städten zusammenschliessen mochte.

Der Unterschied von κώμη und πόλις wird auch späterhin bei Josephus und im N. T. streng festgehalten[4]. Doch hat er in hellenistischer Zeit eine

---

[1] *ʿîr* scheint übrigens auch als allgemeine Bezeichnung für Ortschaft überhaupt gebraucht worden zu sein, vgl. Dt 3 5.

[2] Cant 7 12 I Chr 27 25 I Sam 6 18.

[3] *kôpher* und *kâphâr* haben mit dem hebräischen *kipper* nichts zu schaffen. Ihr Vorkommen auf palästinensischem Boden hängt mit dem Eindringen der aramäischen Sprache zusammen.

[4] κῶμαι sind z. B. Bethanien (Joh 11 1), Bethphage (Matth 21 2), Bethle-

andere Bedeutung erhalten. Nicht in erster Linie um Grösse oder Befestigung handelt es sich jetzt, sondern um Verfassung, Rechte u. dergl., welche bei den Städten andere waren als bei den Dörfern. Marc 1 38 ist von κωμοπόλεις die Rede, d. h. von Städten, welche verfassungsmässig die Stellung einer κώμη hatten. In der Mischna werden dreierlei Bezeichnungen gebraucht: *kârâkh*, *ʿîr* und *kâphâr*. Das unterscheidende Merkmal der beiden ersteren scheint nicht, wie man aus dem Namen schliessen könnte, die Befestigung der *k^e rakkîm* gewesen zu sein, sondern ihre bedeutendere Grösse, denn auch eine gewöhnliche kleinere Stadt (*ʿîr*) konnte mit Mauern umgeben sein.

Ueber das Verhältniss der Unterordnung, in welchem schon frühe die Dörfer zu den festen Städten standen vgl. § 41.

Die palästinensischen Städte haben zu keiner Zeit die Rolle gespielt, welche der griechischen Stadt als Mittelpunkt des ganzen Staats und Sitz der Regierung, als Centrale für die gesammten geistigen und merkantilen Bestrebungen gegenüber dem Lande zukam.

3. Was die Namen der hebräischen Ortschaften betrifft, so ist ein grosser Teil derselben für uns nicht mehr übersetzbar. Das ist kein Wunder: eine Reihe von Orten sind viel älter als die israelitische Einwanderung, ihre Namen sind also kanaanitische oder noch ältere Wortbildungen, für welche unsere Sprachkenntnisse nicht ausreichen. Sie mögen dazu noch ganz unkontrollirbare Aenderungen durchlaufen haben bis zu der Form, in der sie uns von den Hebräern überliefert sind [1]. Man wird sich also sehr vor wilden Etymologien zu hüten haben. Die naiven oder tendenziösen Etymologisirungsversuche der ATl. Schriftsteller, wie z. B. von Babel (‚Verwirrung' Gen 11 9), ṣôʿar (‚die Kleine' Gen 19 22), Bôkhîm (‚die Weinenden' Jdc 2 5), ʿAkhôr (‚Trübsalstal' Jos 7 26), Gilgâl (‚Abwälzung der Schande' Jos 5 9) u. a., können natürlich ebenso wenig Beachtung beanspruchen, wie die beliebten Ableitungen der Namen von einem sagenhaften Gründer oder Eroberer der Stadt, z. B. Henoch (Gen 4 17), ʾArbaʿ (Jos 14 15) u. a.

---

hem (Joh 7 42), Emmaus (Luc 24 13); πόλεις sind Nazareth (Luc 1 26), Nain (Luc 7 11), Kapernaum (Luc 4 31). Dass bei JOSEPHUS hie und da die Bezeichnung schwankt, ist leicht erklärlich.

[1] Man denke an die Wandlungen, welche unsere Ortsnamen durchgemacht haben auch ohne Wechsel der Bevölkerungsschichten. Wer würde z. B. einem ‚Berlepsch' (bei Cassel) ansehen, dass es aus ‚Berahtleibeshuson' entstanden ist, wenn die Zwischenstufen dieses Uebergangs nicht urkundlich belegbar wären? (ARNOLD, Ansiedlungen und Wanderungen deutscher Stämme, Marburg 1881, S. 28).

Bei der Bildung der hebräischen Ortsnamen finden hauptsächlich folgende Ortsappellative Verwendung: *bêth* (vgl. unsere Ortsnamen mit dem Bestandteil —hausen), *ʿîr* und *ḳirjâh* (—stadt), *châṣêr* (—dorf, —hof), *kâphâr* (—dorf; nur in späterer Zeit), *migdâl* (—burg), *ʿêmeḳ* (—tal), *râmâh, nâphâh* (Hohen—, —berg), *har, têl* (—berg), *ʾâbhêl* (—au), *beʾêr* (—bronn, —brunnen), *ʿajin* (—quell, —bach), *karmel, kerem, gannîm* (—garten).

Soweit wir aus den uns in ihrer Bedeutung bekannten Ortsnamen entnehmen können, war für die Wahl bezw. Entstehung der Namen massgebend:

1) Der Ursprung einer Ortschaft: in *migdâl* [a] dürfen wir einen Hinweis auf die Entstehung aus einem Herdenturm (s. o.), einer Burg sehen, *machaneh* [b] weist auf ein ursprüngliches Zeltlager (Standlager), *châṣêr* [c] auf einen Bauernhof (oder ein Zeltlager?), *ṣukkôth* [d] auf eine Niederlassung von Hirten, s. o. (Gen 33 17).

a. Migdal ʾÊl (Jos 19 38), Migdal Gâd (Jos 15 37), Migdal ʿÊder (Gen 35 21).

b. Machanêh Dân, Machanajim.

c. Mehrere Châṣôr (Jos 11 1 15 23 25), Chaṣar ʾAddâr (Num 34 4), Chaṣar Ṣûṣâh (Stutenhof, Stuttgart Jos 19 5), Chaṣar ʿÊnân (Num 34 9), u. a.

d. Ṣukkôth (Gen 33 17 I Reg 7 46).

2. Die Ortlage: *miṣpâh* (‚Warte‘), *râmâh, gebhaʿ, têl* [a], *har* [b], bei hoher Lage auf einem Hügelgipfel; *ʿajin* [c], *beʾêr* [d], bei der Lage an einer schönen Quelle oder Brunnen, *ʿêmeḳ* [e], *jeʿârîm* [f], *kerem* [g], *ʾâbhêl* [h], bei der Lage in Tal, Wald, Garten, Aue.

a. Vgl. die verschiedenen Miṣpâh, Râmâh, Gibhʿâh etc.; die 3 Orte mit *têl* (Têl ʾAbhîbh Ez 3 15; Têl Charschâʾ, Têl Melach Ez 2 59) sind alle in Babylonien gelegen. Heute sind Namen mit *tell* in ganz Syrien ausserordentlich häufig; in alter Zeit war *gebhaʿ* und *râmâh* gebräuchlicher.

b. Har Chereṣ (Jdc 1 35), Har Jeʿârîm (Jos 16 10).

c. ʿÊn Gedî (Ez 47 10), ʿÊn Gannîm (Jos 15 34) und viele anderen.

d. Beʾêr Schebhaʿ (Jos 19 2) und andere.

e. ʿÊmeḳ Ḳeṣîṣ (Jos 18 21).

f. Ḳirjath Jeʿârîm (Jos 15 60).

g. Bêth Hakkerem (Jer 6 1), ʾAbhêl Kerâmîm (Jdc 11 33).

h. ʾAbhêl Mechôlâh (Jdc 7 22) und viele andere.

3) Ausgezeichnete Produkte: Bêth Lechem, Bethphage, Bêth Tappûach (Jos 15 33), ʿÊn Rimmôn (Neh 11 29), ʿAnâbh (Jos 11 21), ʾAbhêl Haschschiṭṭîm (Num 33 49) u. a.

4) Das an einen Ort zuerst oder vorzugsweise angesiedelte Geschlecht (Clan): Schomrôn [1] (Samaria) von Schemer (Clan- und

[1] Richtiger ursprünglich *schamrôn* oder *schamrajin*. Stade, ZAW 1885 V 165 ff.

Personenname), Schimrôn Jos 19 15 (zugleich Clanname Num 26 24), Chebhrôn von Chebher (I Chr 8 17), 'Ajjâlôn, Scha'albîm u. a.

5) Die Lokalgottheit und deren Verehrung: Ḳâdêsch = Heiligtum, Bêth'Êl = Sitz der Gottheit, Bêth Schemesch = Sonnenhaus, die vielen Namen mit Ba'al, z. B. Ba'al Châṣôr (II Sa 13 23), Ba'al Gâd (Jos 11 17 u. a.), Bêth Dâgôn (Jos 15 41), 'Aschtârôth (Dt 1 4), 'Aschterôth Ḳarnajim (Gen 14 5). Zugleich verraten alle diese Namen, dass der Ursprung der Stadt mit ziemlicher Sicherheit in einer alten Kultusstätte zu suchen ist.

6) Wo mehrere Orte gleichen Namens vorhanden waren, was bei dieser Art der Entstehung der Namen ja nothwendig so kommen musste, wurden sie durch den Beisatz des Stammgebietes, zu dem sie gehörten, unterschieden, einmal auch wird ein ‚unteres' Bêth Chôrôn dem ‚oberen' gegenübergestellt (Jos 16 3 u. 5).

7) Doppelnamen bei einer und derselben Stadt, abgesehen von grösseren oder kleinen Veränderungen der Namensform [1] und von einer gewissen Freiheit im Setzen der Ortsappellative bei zusammengesetzten Namen [2], finden sich im A. T. in sofern, als vielfach ein älterer Name später durch einen neuen verdrängt wurde, sich aber in der Ueberlieferung von Geschichte und Sage noch lange erhielt [3], so z. B. Bela' = Ṣô'ar (Gen 14 2); Chaṣaṣôn Tâmâr = 'Ên Gedî (II Chr 20 2); Ḳerijôth Cheṣrôn = Châṣôr (Jos 15 25); Ḳirjath Sêpher = Debhîr (Jos 15 15); Ḳirjath 'Arba' = Chebhrôn (Jos 15 13); Lûz = Bêth 'Êl (Gen 28 19); Lajisch = Dân (Jdc 18 29) u. a. Wenn die Tradition einen grossen Teil dieser Namensänderungen mit der Einwanderung der Israeliten in Zusammenhang bringt, so dürfte sie darin meist Recht haben. Ueber Jerusalem vgl. S. 40.

In hellenistischer Zeit sind Namensänderungen geradezu Mode geworden. Wo ein Fürst einen zerstörten Ort wieder aufbaute, eine heruntergekommene Stadt neu verschönerte, da gab er ihr auch gleich einen neuen Namen, meist seinen eigenen oder den eines Familiengliedes, eines Gönners u. dergl. So wurde Samaria zu Sebaste, Sichem zu Neapolis, Bêth Sche'ân zu Skythopolis, Rabbâh (der Ammoniter) zu Philadelphia, Tadmor zu Palmyra,

---

[1] Z. B. *Kezîbh* (Gen 38 5) und '*Akhzîbh* (Jos 15 44); zum Teil mögen diese Variationen auf Schreibfehlern beruhen, z. B. *Ṭibhchath* (I Chr 18 8), für *Beṭach* (II Sam 8 8).

[2] Z. B. Bêth Pe'ôr und Ba'al Pe'ôr; Ba'al Me'ôn, Bêth Me'ôn und Bêth Ba'al Me'ôn; ebenso dürfte Bêth Dibhlâthajim (Jer 48 22) identisch sein mit 'Almôn Dibhlâthajim (Num 33 46).

[3] In anderen Fällen liegt einfach ein Irrtum eines der Berichterstatter vor (z. B. I Reg 15 20, vgl. mit II Chr 16 4).

Emmaus zu Nikopolis, Lydda zu Diospolis, Akko zu Ptolemais, Kapharsaba zu Antipatris, ja schliesslich Jerusalem zu Aelia Capitolina. Auch die griechischen Namen wechselten: Stratons Turm wurde in Caesarea, Paneas in Caesarea Philippi, zeitweise auch in Neronias, Anthedon in Agrippias umgewandelt. Nur in seltenen Fällen jedoch — ein Zeichen, wie der Hellenismus nie sehr tief gieng — haben sich diese griechisch-römischen Namen behauptet (z. B. Neapolis in dem heutigen Nâbulus; Sebaste in Sebasṭîje), meist sind die alten Namen bald wieder zum Vorschein gekommen und bis heute erhalten, z. B. Jerusalem, ʿAmmân (Rabbath Ammon), Bêsân (Bethsean), Ludd (Lydda), ʿAkkâ. So liegt in den heutigen Ortsnamen vielfach eine sehr gute Tradition vor.

4. Sich ein genaues Bild einer israelitischen Stadt zu machen, ist nicht so leicht, da wir keine eigentliche Beschreibung eines solchen haben. Vor allem darf man sich diese Städte an Volkszahl und an Umfang nicht zu gross vorstellen. Wir haben allerdings hierüber keine bestimmten Angaben. Aber aus dem über die Gesammtzahl der Israeliten Gesagten (S. 36) folgt, dass wir selbst bei den Hauptstädten Jerusalem und Samaria nicht mit Zahlen rechnen dürfen, wie sie uns aus der Glanzperiode anderer alten Städte, etwa Rom, Athen, Alexandrien, Babylon, Antiochien u. a., überliefert sind. Das Gleiche geht auch aus den Angaben über die Deportationen beim Untergang der beiden Reiche hervor. Sargons Prunkinschrift gibt die Zahl der von ihm Deportirten auf 27 280 an. Dabei handelte es sich zwar nicht um ganz Israel (so irrtümlich II Reg 17 6), sondern nur um Samarien und Umgebung und auch hier nicht um Wegführung aller bis auf den letzten Mann. Aber auch so ist die Zahl recht klein für unsere Begriffe; denn jedenfalls sind darunter die Beamten und Priester, das in der Hauptstadt gefangen genommene israelitische Heer und die dort beim Heranrücken des Belagerungsheeres zusammengeströmte Bevölkerung eingerechnet (vgl. STADE GVJ I² 600 f.) Es dürfte also die stehende Bevölkerung von Samarien noch hinter dieser Summe zurückgeblieben sein. Vgl. auch das S. 55 f. über die Bevölkerung Jerusalems Gesagte.

Anlage und Bauart der hebräischen Städte mögen im wesentlichen viel mit der des heutigen Orients gemein gehabt haben. Bei ummauerten Städten war alles eng zusammengedrängt, um die Verteidigungslinie möglichst klein zu machen; offene Ortschaften mochten sich wohl weiter ausdehnen. Die Gassen der Stadt *(chuṣôth)* waren ausserordentlich schmal [1], krumm, winkelig,

[1] JOSEPHUS (Bell. Jud. VI 8 5) redet von στενωποί in Jerusalem. SCHICK, ZDPV 1884 IV 217 nimmt im Durchschnitt die Strassenbreite zu 2,75 m an.

schmutzig; bei Städten, die an einem steilen Berg hinaufgebaut waren, gaben wie noch heute die Dächer der niedriger stehenden Häuser die Gassen für die höher liegenden ab. Von Strassenpflasterung erfahren wir aus vorexilischer Zeit nichts. Von Herodes d. Gr. wird berichtet [1], dass er in Antiochia eine Hauptstrasse pflastern liess, also mag er in seiner eigenen Residenzstadt ähnliches getan haben, ausdrücklich bezeugt ist dies aber erst von Herodes Agrippa II. [2]. Uebrigens gab es zu Ahas' Zeiten Steinpflaster im Tempelvorhof (II Reg 16 17). Mit Strassenbeleuchtung und Reinigung mag es ähnlich gestanden sein wie heutzutage — man kannte sie bis vor Kurzem nicht im Orient. Wasserleitungen für die Teiche und Brunnen hatte ausser Jerusalem wohl noch manche Stadt in grösserem oder kleinerem Massstabe; öffentliche Teiche, Brunnen und Cisternen fehlten nirgends. Freie Plätze im Innern der Stadt gab es nicht, wohl aber hatte jede Stadt einen solchen am Thor bzw. an den Thoren (Neh 8 16). Dort wurde Markt gehalten (II Reg 7 1), Recht gesprochen (II Sam 15 2 Dt 21 19 u. ö.), dort wurden Kauf und Verkauf, Verträge aller Art rechtsgiltig gemacht (Gen 23 10 Ruth 4 1 11 u. a.). Alle wichtigen öffentlichen Angelegenheiten wurden dort verhandelt; die Könige versammelten dort das Volk (I Reg 22 10 II Chr 32 6 Neh 8 1 3). Ueberhaupt strömte unter dem Thore alles zusammen zur geselligen Unterhaltung, da es in alter Zeit keine sonstigen öffentlichen Vergnügungsplätze gab. Obdachlose Fremde übernachteten hier und fanden da wohl auch am ehesten einen gastlichen Mann, der sie in sein Haus aufnahm (Gen 19 2 f. Jdc 19 15 ff.). So wurde, was öffentlich bekannt werden sollte, unter dem Thore verkündigt (Jer 17 19 Prv 1 21 8 3).

Charakteristisch für die Städte des Orients ist, dass die Handwerker nach ihrem Handwerk, die Kaufleute nach ihren Waaren je in einer bestimmten Marktstrasse zusammenwohnen. Das scheint schon in alter Zeit in den grösseren Städten so gewesen zu sein. In Jerusalem gab es z. B. eine ‚Bäckergasse' (Jer 37 21), ein ‚Tal der Zimmerleute' (I Chr 4 14 Neh 11 35), ein ‚Fischthor' und ‚Schafthor', die wohl von dem in der Nähe befindlichen Fisch- bzw. Schafmarkt den Namen hatten, ein ‚Walkerfeld' (Jes 7 3 36 2). Neh 3 32 deutet auf Quartiere der

[1] JOSEPHUS Ant. Jud. XVI 148.
[2] JOSEPHUS Ant. Jud. XX 222.

Goldschmiede und Krämer hin. JOSEPHUS erwähnt den Wollmarkt, den Basar der Schmiede und den Kleidermarkt (Bell. Jud. V 8 1).

Kap. II.
Die Familie und ihre Sitte.
§ 19. Charakter der hebräischen Familie.

WROBERTSON SMITH, Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885. Vgl. NOELDEKE, ZDMG 1886 XL 148—187.

1. Bei keinem Volk ist die Bedeutung der Familie als Grundlage der ganzen Kulturentwicklung für uns so deutlich erkennbar, wie bei den Israeliten. Die anderen Völker finden wir in historischer Zeit schon im Besitz einer ziemlich fortgeschrittenen staatlichen Bildung, wo bereits die Familie in den Hintergrund getreten ist. Die Israeliten stehen in ihrer ältesten historischen Zeit noch ganz auf der untersten Stufe politischer Gliederung, der Geschlechter- oder Stammesverfassung, bei welcher der Familie die grösste Bedeutung zukommt. Denn Geschlecht und Stamm ist ja nichts Anderes als die erweiterte Familie (s. § 41). Die Familie bestimmt die Sitte, schafft das Recht und hat die Gerichtsbarkeit; die Familie betreibt den Kult der Götter; alle öffentlichen Angelegenheiten sind Familienangelegenheiten. So gewinnt bei den Hebräern die Familie, ja das einzelne Hauswesen, eine Bedeutung, wie sie bei einem hoch entwickelten Staatsleben unmöglich ist. Mehr nach der Kopfzahl der Familie als nach dem Reichtum an Vieh und Aeckern bemisst sich der Einfluss des Familienoberhaupts; sein Wort gilt, soweit er ihm durch Speere Nachdruck verleihen kann; er ist unabhängig, weil er sich selber schützen, sich jederzeit von dem Stamm trennen kann; — er ist mit einem Wort ein Selbstherrscher, auch dem einzelnen Familiengliede gegenüber, das vollständig auf die Familie angewiesen ist. Hier gerade tritt die Aehnlichkeit der altisraelitischen Verhältnisse mit denen der modernen Beduinen Syriens in merkwürdigem Grade zu Tage.

2. Die israelitische Familie der historischen Zeit steht auf der Stufe der Polygamie und damit des Männerrechts. Es legt sich die Frage nahe, ob nicht etwa Spuren einer älteren, niedrigeren Entwicklungsstufe, der Polyandrie vorhanden sind. Charakteristisch ist hier das Mutterrecht (Matriarchat): die leiblichen Be-

ziehungen zur Mutter gelten für ungleich stärker als die zum Vater, die Descendenz wird desshalb in der weiblichen Linie gerechnet, die Kinder gehören zur gens der Mutter, nicht des Vaters und erben von der Mutter und deren Brüdern. Die Mythologie kennt vorzugsweise weibliche Stammheroen. Für die alten Araber ist Polyandrie von STRABO bezeugt (XVI 783). Bei den Hebräern scheinen Spuren des Mutterrechts vorzuliegen, wenn STADES Vermutung richtig ist, dass einmal eine Form der Genealogie bestand, in welcher die israelitischen Stämme als Weiber Jakobs erschienen. Ebenso lassen sich einzelne Züge der späteren Familie am leichtesten aus dem Mutterrecht erklären: die Rudimente der Geschwisterehe (s. § 47), die überall bei Polyandrie eine grosse Rolle spielte; die Benennung des Neugeborenen durch die Mutter; die Adoption durch die Hausmutter („sie soll auf meinen Knieen gebären“ Gen 30 3). Vererbung gemäss der Abstammung von der Mutter wird Gen 21 10 von Sara in Anspruch genommen: „Der Sohn dieser Sklavin soll nicht erben mit *meinem* Sohn“. Auch die Leviratsehe bedeutete nach WRSMITH ursprünglich vielleicht Polyandrie. Immerhin sind das weit zurückliegende, dem Gedächtnis der historischen Zeit entschwundene Zustände.

3. Kinder zu zeugen, die das Geschlecht fortpflanzen, ist der Zweck der israelitischen Ehe. „Schaffe mir Kinder, wo nicht so sterbe ich“, war die Sehnsucht der israelitischen Frau (Gen 30 1); „werde zu unzähligen Tausenden“, lautete der Segenswunsch der Eltern bei der Heirat der Tochter (Gen 24 60). Unfruchtbar sein war ein schweres Unglück, ja eine Strafe Gottes (I Sam 1 5 ff.). Denn erst als Mutter hatte die Frau die volle angesehene Stellung im eigenen Haus (I Sam 1 6 f. Gen 16 4). Noch schlimmer war es für den Mann, wenn er keine Kinder hatte; denn damit drohte sein Haus unterzugehen. Selbstverständlich nahm niemand dieses Schicksal freiwilllig durch Ehelosigkeit auf sich; man tat im Gegenteil bei unfruchtbarer Ehe alles mögliche, um das Verlöschen des Namens zu verhindern. Merkwürdig ist, dass das uns am nächstliegenden erscheinende Mittel hiezu, die Adoption eines fremden Kindes, bei den alten Hebräern gar nicht vorkam[1]; eher noch rückte der Sklave, wenigstens was das Erbrecht anbelangte, in die Stellung eines Sohnes ein, gehörte er doch

[1] In Gen 16 2 und den parallelen Fällen handelt es sich um einen Sohn des Hausvaters, nicht um einen Blutsfremden.

schon vorher zur Familie (Gen 15 2 3). Ganz stehend war, dass man zur unfruchtbaren Frau noch eine zweite nahm. Bereitwillig führte die Gattin dem Mann ihre eigenen Sklavinnen zu; dann galten deren Kinder als die der Hausfrau selbst, und die Schmach der Kinderlosigkeit war von ihr genommen [1]. War aber ein Mann kinderlos verstorben, so blieb noch die Möglichkeit, dass der Bruder oder nächste Anverwandte des Verstorbenen die Wittwe heiratete. Der erste Sohn aus dieser Ehe galt als Sohn des Verstorbenen. Es war das eine heilige Pflicht dem Verstorbenen gegenüber, welche selbst ein aussergewöhnliches Vorgehen, wie das der Thamar (Gen 38 13ff.), rechtfertigte.

In dem Gesagten liegt der wesentliche Unterschied der altisraelitischen Ehe von der griechisch-römischen (und der modernen). Bei dieser ist der Zweck die Erzeugung vollbürtiger erbberechtiger Nachkommen, wobei der Nachdruck auf der Legitimität der Geburt und dem darauf basirenden Erbrecht liegt [2]. Bei der altisraelitischen Ehe dagegen existirt der Unterschied von legitim oder illegitim in diesem Sinn gar nicht. Schon die Sitte der Polygamie schliesst diesen Gegensatz aus. Die Kinder des Kebsweibes sind gerade so gut legitim, wie die der Hauptfrau: *alle* sind Kinder des Familienvaters [3], die Vaterschaft ist sicher, *alle* sind deshalb erbberechtigt (Gen 21 10, s. § 47). Sogar der im strengsten Sinn uneheliche Jephta, der Sohn einer *zônâh*, wird im Hause seines Vaters mit den legitimen Kindern erzogen, und wenn diese ihn später vom Hofe verjagen, so geht dabei Macht vor Recht. Es sollen also nicht durch die Form der Ehe die Kinder einer bestimmten Frau als legitime den anderen gegenüber gekennzeichnet werden, sondern der Mann geht die Ehe ein und begnügt sich nicht mit dem freien geschlechtlichen Umgang mit einer gewerbsmässigen Hure, um Kinder zu bekommen, die sein Geschlecht fortführen. Die Vaterschaft allein kommt in Betracht; wer die Mutter war, hat auf die Legitimität der Kinder keinen

[1] Hiefür hat sich im Hebräischen ein eigener technischer Ausdruck gebildet, ein denominatives Niphal von *bên* = Kinder durch Adoption bekommen (arab. *tabanna*).

[2] Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ᾽ ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ᾽ ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως (DEMOSTHENES adv. Neaeram 122).

[3] Ganz anders heutzutage, wo die unehelichen Kinder den Namen der Mutter tragen und den Vater wenig oder nichts angehen.

Einfluss. Dies ist allerdings der denkbar grösste Gegensatz zum Mutterrecht.

4. Zur Erklärung dieser nicht von allen alten Völkern geteilten Anschauung vom Segen eines grossen Kinderreichtums darf man zunächst wohl hinweisen auf die günstige Naturbeschaffenheit des Landes. Da, wo der Ernährung einer grossen Familie und eines zahlreichen Volkes bedeutende Hindernisse entgegentreten, findet sich starke Abneignung gegen den Kinderreichtum. Im späteren Griechenland z. B. wurde vielfach der aussereheliche Umgang mit Frauen empfohlen, um der Uebervölkerung vorzubeugen. Andere Völkerschaften sind aus denselben Gründen zur Polyandrie und Tötung der neugeborenen Mädchen gelangt. Bei den Hebräern gab das Land willig, soviel man brauchte. Selbst bei den Beduinen der Wüste ist es nicht schwer, Milch für eine zahlreiche Kinderschaar aufzutreiben. So konnte und musste eine grosse Nachkommenschaft als ein Glück erscheinen. Das Geschlecht, das wenig streitbare junge Männer zählte, der kinderlose Mann, der ganz allein stand, galt wenig.

Allein damit scheint doch die Angst des Israeliten vor einem Aussterben seines Geschlechts nicht völlig erklärt zu sein. Die Vorstellung, dass der Einzelne eines wesentlichen Glückes verlustig geht, wenn er keine Kinder hat, kann sich in ihrer ursprünglichsten Form weder auf das Glück des Familienlebens, noch auf das einer angesehenen Stellung im Stamm beziehen, überhaupt nicht auf ein Glück, das er bei Lebzeiten geniesst; sonst hätte es ja gar keinen Sinn, einem Gestorbenen durch die Leviratsehe einen Sohn zu geben. Dieser Brauch wird nur durch die Anschauung verständlich, dass dem Toten etwas abgeht, wenn keine Kinder da sind, dass er ein Glück entbehren muss, auf das er einen Anspruch hat. Dies kann nichts anderes sein, als die kultische Verehrung, die dem Haupte einer Familie von seinen Familiengliedern zukommt. Dieses Kultus durch Kinderlosigkeit beraubt zu sein, ist das gefürchtetste Unglück [1].

Dass die altisraelitische oder besser die altsemitische

---

[1] Vgl. STADE, GVJ I² 390ff. Damit soll natürlich nicht behauptet sein, dass noch in historischer Zeit dieser Kultus bewusst getrieben wurde, sondern nur, dass die letzten Wurzeln, aus denen diese Familiensitten ursprünglich herausgewachsen sind, in solchen religiösen Vorstellungen der ältesten Zeiten gesucht werden müssen.

Familie als Kultusgenossenschaft aufzufassen ist, wird noch durch eine Reihe von charakteristischen Merkmalen bestätigt. Sehen wir ab von dem mit dem Kultus aufs Engste verknüpften Erbrecht (§ 47), so ist besonders auf folgendes hinzuweisen:

a. Deutliche Spuren (z. B. das Ritual des Passah Ex 12 13 s ff.; die Uebertragung der Benennung ‚Vater' auf den Priester Jdc 17 10 18 19) zeigen, dass der Hausvater in alter Zeit der Priester der Familie war, der den Verkehr der Hausgenossen mit der Gottheit regelte. Namentlich kam ihm das Opferrecht zu. Dieselbe Stellung des Hausvaters findet sich auch bei den alten Griechen und Römern.

b. Die Geschlechter und Stämme hatten noch in historischer Zeit ihre besonderen Opferfeste, auf welche ein grosses Gewicht gelegt wurde (I Sam 20 29). Ein Rückschluss hieraus auf einen Kult der Familie als erste Grundlage wird nicht zu umgehen sein.

c. Dass der Sklave ein Glied der Familie war, drückte sich darin aus, dass er am Kult der Familie teilnahm. Ein Elieser betete zu dem Gott seines Herrn (Gen 24 12 u. a.), alle ausländischen Sklaven wurden von Alters her durch Beschneidung in die Kultgemeinschaft der Familie aufgenommen. Für die althebräische Vorstellung ist es so wenig wie für die altgriechische denkbar, dass ein Hausgenosse, der Sklave, seinen eigenen Gottesdienst haben könnte.

d. Endlich lässt auf den ursprünglichen Charakter einer Kultgenossenschaft auch das schliessen, dass der althebräischen Familie das Strafrecht zukam (z. B. Dt 21 18 s. § 45). Erst von der Einzelfamilie ist dasselbe auf das Geschlecht oder den Stamm übergegangen.

Die angeführten charakteristischen Züge der hebräischen Familie lehren, dass es der Kultus war, der die Familie zusammenhielt. Die Familie war die älteste Kultusgenossenschaft. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Auffassung werden die im folgenden zu schildernden einzelnen Sitten und Gebräuche des Familienlebens geben. Ihre Darstellung schliesst sich am besten an an die Besprechung der Stellung, welche die einzelnen Glieder (abgesehen vom Hausvater, dessen Stellung schon im Bisherigen gegeben ist) in der Familie einnehmen: Die Frauen, die Kinder und die Sklaven; die Trauergebräuche sind am Schluss anzureihen.

§ 20. Die Frau.

1. Was die Stellung des Weibes betrifft, so erinnern die Sitten des alten Israel ganz auffallend an die des heutigen Orients. Will man vergleichen, so muss man allerdings von den verdorbenen städtischen Sitten und der Haremswirtschaft der türkischen Beamten (die übrigens auch ihre genaue Parallele im A. T. hat) absehen und sich an die eingeborene Landbevölkerung, vor allem an die Beduinen der Wüste halten.

Das Bestreben jedes Fellachen geht, sobald er das heiratsfähige Alter erreicht hat, darauf, ‚ein Haus zu eröffnen' und Vater einer Familie zu werden. Nicht weniger ist den Eltern, wenn sie die Mittel dazu erschwingen können, daran gelegen, ihren Sohn früh zu verheiraten, kommt doch mit der Schwiegertochter eine nicht zu unterschätzende weibliche Arbeitskraft ins Haus. Es ist die Aufgabe der Eltern, vornehmlich des Vaters oder seines Stellvertreters, sich nach einer Braut für den Sohn umzusehen. Ist das passende Mädchen gefunden, so beginnen die Verhandlungen mit der Familie. Der Hauptpunkt ist die Feststellung des Kaufpreises und der Aussteuer der Braut, wobei es ohne das unerlässliche Handeln nicht abgeht. Der Preis selbst beträgt je nach Schönheit, Geschicklichkeit etc. des Mädchens bis zu 2000 M. Den grössten Teil behält der Vater der Braut für sich, ein kleiner Teil wird dazu benützt, die Aussteuer der Braut an Kleidern, Schmuck, Hausgerät anzuschaffen. Das Mädchen, nach dessen Einwilligung nicht gefragt wird, erhält ein Schmuckstück vom Bräutigam als ‚Angeld'. Erst wenn der Kaufpreis bezahlt ist, findet die Hochzeit statt; vorher darf der Bräutigam seine Braut nicht sehen. Das Fellachenmädchen findet in alledem durchaus nichts entwürdigendes; das ist nun einmal so Sitte, und die Sitte hat ihr tieferes Recht. Mit der Braut verliert das Elternhaus eine tüchtige Arbeitskraft, die der Familie des Bräutigams zuwächst; dafür darf wohl diese etwas zahlen und jenes sich entschädigen lassen. Auch die Lage der Frau ist darum keineswegs so schlimm, es bleibt faktisch doch ein grosser Unterschied zwischen der gekauften Frau und der gekauften Sklavin (vgl. Klein in ZDPV 1883 VI 81—101).

Fast wörtlich findet das Gesagte seine Anwendung auf die althebräische Sitte. Die Stellung der Frau wird dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Eigentum ist, erst ihrer Eltern, die sie ver-

kaufen, dann ihres Mannes, der sie um Geld erwirbt. Alle Versuche, den ‚*môhar*‘, den der Bräutigam für die Braut entrichtet, in eine Morgengabe, d. h. ein „die Liebe und Achtung verkörperndes“ Geschenk an die Braut umzudeuten, sind erfolglos. Allerdings empfängt auch die Braut vom Bräutigam Geschenke (*mattân*), die den Charakter einer den Vertrag besiegelnden Gabe haben (Gen 24 53 34 12); allein diese fallen nicht unter den Begriff des *môhar*. Letzterer kann in Verschiedenem bestehen: in Geld (Ex 22 15 Dt 22 29 Gen 34 12), in persönlichen Diensten (Gen 29 20 27) oder in kriegerischen Leistungen (Jos 15 16 Jdc 1 13 I Sam 17 25 18 24f. II Sam 3 14[1]). Ueber die Höhe des *môhar* sind uns direkte Angaben nicht erhalten. Dagegen lehrt Dt 22 29 verglichen mit Ex 22 15f., dass zu der Zeit des Dt der mittlere Betrag 50 Silbersekel war[2]. — Die der Sitte zu Grunde liegende Anschauung ist natürlich in alter Zeit dieselbe wie heute: die Frau gilt als wertvolle Arbeitskraft.

Dass die Frau durchaus als Eigentum betrachtet wurde, lehren auch die Bestimmungen über Verführung bezw. Vergewaltigung eines Mädchens. War dasselbe unverlobt, also noch Eigentum ihres Vaters, so fiel die Sache unter den Gesichtspunkt einer Vermögensschädigung; in bezeichnender Weise wird von dem Gesetz dieser Fall im Zusammenhang der Eigentumsvergehen behandelt (Ex 22 15). Abgesehen von der Privatrache, die natürlich der beschimpften Familie frei stand, war es altes Gewohnheitsrecht, dass der Verführer dem Vater des Mädchens den Betrag des *môhar* zahlte, den der Vater bei Verheiratung seiner Tochter hätte verlangen können. War aber das Mädchen die verlobte Braut eines Mannes, für die der *môhar* gezahlt war, so musste sie als Eigentum des Bräutigams angesehen werden. Die Untreue oder die Vergewaltigung derselben fiel also ganz unter den gleichen Gesichtspunkt wie die der verheirateten Frau (Dt 22 23ff.).

---

[1] Angesichts dieser letzteren Stellen ist es der Gipfelpunkt der Geschmacklosigkeit, wenn man den *môhar* — so werden dort die 100 Vorhäute der Philister ausdrücklich bezeichnet — als Gabe an die Braut umdeuten will. — Die homerischen Griechen zahlen mit Rindern, daher der Ehrenname der Jungfrauen: ‚Rinderbringende‘ (Il. XI 245). Bei den nomadisirenden Israeliten mag das ebenso gewesen sein.

[2] Damit ist zu vergleichen der Preis eines Sklaven von 30 Sekeln Ex 21 32. — Hos 3 2 kann nicht hieher gezogen werden.

Noch an einem anderen Punkt zeigt sich die Inferiorität der Frau deutlich: die Frau war nicht fähig zur Ausübung des Kultus. Die Sitte der Schwagerehe setzt die Anschauung voraus, dass Frau und Töchter nicht im Stande sind, den Kultus des Toten zu pflegen. Aus demselben Grund kam ihnen nur ein sehr beschränktes Erbrecht zu (s. § 47), ebensowenig wurden der Frau nach dem Tod kultische Ehren zu teil. Nur als Ehefrau war ihr eine gewisse Teilnahme am Kultus des Mannes gestattet. Bis auf den heutigen Tag hat sich bei den Juden diese Vorstellung erhalten: die Frauen dürfen dem Gottesdienst in der Synagoge anwohnen, die Mädchen sind davon ausgeschlossen. Nicht minder wird im Islâm die Frau als unfähig zur Kultusübung betrachtet. Dass schon frühe einzelne Frauen als Prophetinnen auftreten, ist eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt.

2. Die Wahl der Frau war auch im alten Israel Aufgabe des Vaters bezw. des Familienoberhauptes (vgl. Gen 24 2ff. 38 6 28 1ff. 21 21 34 4 Jdc 14 2). Dies erklärt sich durch die ganze Auffassung von der Ehe. Nach orientalischer Vorstellung, die heute noch unverändert ist, handelt es sich bei der Eheschliessung nicht, wie wir urteilen, um Gründung einer neuen Familie, sondern um Uebergang der Frau aus ihrer Familie in die des Mannes. Sowohl die Entlassung aus der alten Familie als auch die Aufnahme in die neue ist eine Angelegenheit, die keineswegs nur den Ehegatten, sondern die Familie als solche angeht. Daher erscheint es als doppelt ungehörig, wenn ein Sohn eigenwillig Frauen heiratet, welche die Familie nicht aufnehmen mag (Gen 26 34f. 27 46). Ihre äussere Darstellung findet diese Anschauung darin, dass auch der verheiratete Sohn im Haus des Vaters wohnen bleibt, und die Frau des Sohnes Aufnahme findet im Zelt der Schwiegermutter (Gen 27 24 67). Dementsprechend steht das letzte Wort bei den Verhandlungen nicht der Braut zu, sondern dem Oberhaupt ihrer Familie, die Verhandlungen über den *môhar* werden von den beiderseitigen Familienangehörigen geführt (Gen 24 50ff. 34 12 vgl. bes. auch 29 23).

Damit ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass im alten Israel so gut wie heute die Neigungen und Wünsche der jungen Leute Berücksichtigung fanden. Ein Esau kann gegen den Willen seiner Eltern sich stammesfremde Frauen nehmen (Gen 26 34f.), Rebekka wird von ihren Brüdern geradezu gefragt: willst du mit diesem Manne ziehen (Gen 24 58)? An Gelegenheit zur Ent-

wicklung solcher Neigungen fehlte es dem Jüngling und der Jungfrau keineswegs, da der persönliche Verkehr der Geschlechter noch nicht wie bei den heutigen Muslimen der Städte eingeschränkt war. In der Patriarchensage treten uns auch in diesem Stück ganz die modernen Beduinensitten entgegen: Frauen und Jungfrauen sind keineswegs von jeder Berührung mit fremden Männern abgeschlossen. Draussen bei der Herde oder am Brunnen treffen Männer und Frauen zusammen. Das Gefühl, in gewissem Sinn selbständig und den Männern ebenbürtig ihre Arbeit bei der Herde zu besorgen, verleiht den Mädchen eine gewisse Sicherheit und Freiheit im Auftreten: einem Gespräch mit Fremden weichen sie nicht aus, gern lassen sie sich die Hilfeleistung der kräftigeren Männer gefallen und sind ebenso zu Gegendiensten bereit (Gen 24 15 ff. 29 10 Ex 2 16 ff. I Sam 9 11). Freilich sind sie manchmal auch Unbilden, ja Gewalttaten von Seiten der Männer ausgesetzt (Ex 2 16 ff. Gen 34 1 ff.), allein im Ganzen sind Zucht und Sitte stark genug, sie in ihrer Ehre zu schützen (vgl. auch Ex 22 15 Dt 22 23 ff. 28 f.). Dass diese Sitten des Nomadenlebens sich auch bei den ansässigen Israeliten erhalten haben, zeigen Stellen wie Jdc 14 1 ff. I Sam 9 11 18 20 ff., vor allem die Tatsache, dass noch heute beim syrischen Bauern die Verhältnisse ganz ähnlich liegen.

Durch die Sitte war übrigens einer solchen Neigung der jungen Leute von vornherein eine bestimmte Richtung gegeben; denn sie zog den Kreis der Mädchen, die für den jungen Hebräer als künftige Ehefrauen in Betracht kommen, ziemlich eng. Die Stammesverfassung brachte es mit sich, dass die Heirat unter Geschlechtsangehörigen die Regel war. Heiraten ausserhalb des Stammes kamen zwar vor, waren aber von der Sitte verpönt (Gen 26 34 f. 27 46 Jdc 14 3). Ja einer ‚Erbtochter‘ (s. § 47) war von dem späteren Gesetz, das hier entschieden auf alter Sitte beruht, geradezu verboten, den Angehörigen eines fremden Stammes zu heiraten. Der Grund ist hier deutlich: es sollte der Besitz dem Stamm nicht verloren gehen. Ein ähnliches Bestreben ist in der ganzen Sitte der Verwandtenheirat unverkennbar; nicht nur die Reinheit des Bluts, sondern namentlich der Besitzstand eines Geschlechts und die ganze Interessengemeinschaft sollte erhalten bleiben. Ueberdies empfahl es sich schon deswegen nicht, eine Tochter in einen fremden Stamm zu verheiraten, weil sie damit ganz dem Machtbereich und dem Schutz der Familie entzogen war; nach dem Einfluss ihrer Familie richtete sich aber ihre

Stellung in der Ehe (s. u.). Nimmt man dazu den kultischen Charakter der Familie, so wird es klar, warum im alten Israel der Vetter der gewiesene Bräutigam für ein Mädchen war, eine Sitte, die sich bei den Beduinen und teilweise auch bei den Bauern Syriens bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Vgl. als Beispiele Isaak und Rebekka (Gen 24 4), Jakob und Rahel — Lea (Gen 29 19, wo der Grundsatz ganz offen ausgesprochen ist: „Besser ich gebe sie dir, als einem Fremden", vgl. Jdc 14 3 u. a.). Ueber die Schwagerehe s. § 47. Es haben sich sogar Spuren davon erhalten, dass in vorgeschichtlicher Zeit die Ehe unter Halbgeschwistern üblich war (Gen 20 12 II Sam 13 13; s. § 47).

War der *môhar* vom Bräutigem bezahlt, so war damit der Handel, wenn man so sagen darf, perfekt und das Mädchen dem Manne verlobt *(me'ôrâsâh)*. Die Sitte des Brautkaufs hinderte nicht, dass die Braut bei der Verheiratung eine Aussteuer an Kleidern und dgl. mitbekam. Ob dies dem guten Willen der Ihrigen überlassen war, oder, wie bei den heutigen Fellachen, ein Stück der Vertragsabmachung bildete, wissen wir nicht. Vielleicht wurde wie heute ein Teil des *môhar* eben zu diesen Anschaffungen verwendet. Ein Ausnahmefall, der nur bei reichen Familien vorkam, war es, wenn die Braut darüber hinaus noch eine Mitgift in die Ehe brachte. Das Beispiel der Tochter des Pharao beweist zunächst nur für die ägyptische Sitte (I Kön 9 16), dagegen zeigt die genealogische Sage Jos 15 16 ff. (cf. Jdc 1 12 ff.), dass ein Abschiedsgeschenk *(berâkhâh)* der scheidenden Tochter nicht versagt wurde. Namentlich scheint es bei reichen Häusern Sitte gewesen zu sein, dass man ihr eine oder mehrere Sklavinnen mitgab (Gen 24 59 29 24 29); in diesem Fall blieb auch in der Ehe die Sklavin Privateigentum der Frau und war der Macht des Hausherrn ganz entzogen (Gen 16 2 6 30 4 9).

3. Ueber die Hochzeitsfeierlichkeiten sind wir nur wenig unterrichtet. Da die Eheschliessung ein rein weltlicher, privatrechtlicher Akt ist, fand keinerlei religiöse Ceremonie statt, ebensowenig irgend etwas, was einer bürgerlichen Trauung vergleichbar wäre. Der Hauptakt, das Charakteristische an diesen Feierlichkeiten, ist die festliche Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams bezw. seiner Eltern, wodurch die Bedeutung der Ehe, der Uebertritt des Mädchens in das Geschlecht des Mannes, zum Ausdruck kam. Ausnahmsweise findet bei Simsons Hochzeit die ganze Feierlichkeit im Hause der Braut statt (Jdc 14), ebenso

bei Jakobs Hochzeit (Gen 29 22). STADES Vermutung (ZAW 1884 IV 250f.), dass dies der Fall war, wenn es sich um Verheiratung einer Erbtochter handelte, hat viel Ansprechendes. Dem Beilager voraus gieng das grosse Hochzeitsgelage, in alter Zeit wie noch später (Tob 11 19) im Hause des Bräutigams und von diesem gegeben. Bei reichen Leuten dauerte es mehrere Tage (Jdc 14 12). Den Abschluss bildete die Heimführung der Braut: in hochzeitlichem Schmucke (Jes 61 10), von seinen Freunden und Verwandten begleitet (Jdc 14 11 vgl. Matth 9 19), holt der Bräutigam die Braut am Abend des Festtages ab; mit lautem Jubelruf geleitet sie die Schar der Festgäste zur Brautkammer im Haus des Bräutigams (Jer 7 34 16 9 25 10). Bis zum Eintritt in das Brautgemach bleibt wie noch heute die Braut dicht verschleiert[1] (Gen 29 25). Von Einzelheiten erfahren wir noch, dass die Braut mit einem Segenswunsch aus dem elterlichen Haus entlassen wurde (Gen 24 59f. vgl. Ruth 4 11f.). Erst aus sehr später Zeit wird uns eine Art Formel, die bei diesem Akt ausgesprochen wurde, überliefert (Tob 7 13). Die naive Sitte, mit der man sich noch heute im ganzen Orient darüber zu vergewissern sucht, dass die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten, reicht in hohes Altertum zurück (Dt 22 13ff.). Dass diese Hochzeitsgebräuche zu allen Zeiten bei den Israeliten so ziemlich die gleichen geblieben sind, beweisen die Erzählungen des Buches Tobit (7 13ff. 8 20f. 11 16ff.), und namentlich der Umstand, dass sie sich sogar in Einzelheiten bis heute erhalten haben.

4. Davon dass die Frau das erkaufte Eigentum des Mannes war, hieng ihre Stellung in der Ehe ab. Schon im Altertum hatte sie zwar vor einer gekauften Sklavin vieles voraus. Aber in sofern war ihr Los doch ziemlich hart, als ihr, wie heutzutage dem Beduinen- und Fellachenweib, ein sehr grosser Teil der schwersten häuslichen Geschäfte auferlegt wurde, vor allem das Wasserholen, das Mehlmahlen, das Brotbacken und dgl.; auch zur Feldarbeit wie zum Viehhüten scheint sie nach Kräften beigezogen worden zu sein. Selbstverständlich schuldete sie dem Hausherrn unbedingten Gehorsam. Aber letzteres kam ebenso den Söhnen des Hauses zu. Nach der Volkssitte hatte die Frau vom Manne an-

[1] Vgl. hiezu Gen 24 65. Auch hierin scheint die hebräische Sitte ganz dem heutigen Gebrauch zu entsprechen, wonach nach der Verlobung Bräutigam und Braut einander bis zur Hochzeit nicht sehen.

zusprechen, dass er ihr die eheliche Pflicht gewährte, Nahrung und Kleidung gab und sie im allgemeinen gut behandelte; Misshandlungen der Frau werden darum nicht mehr und nicht weniger vorgekommen sein, als im heutigen Orient und Occident. Einen Rückhalt hatte sie an ihrer Familie, welche jede Verletzung der Sitte in diesen Punkten als eine ihr zugefügte Beleidigung betrachtete. Somit war ihre Stellung wesentlich von dem Ansehen, das ihre Familie im Ort oder Stamm genoss, abhängig. Ihr freies Verfügungsrecht über ihre Leibmägde ist oben schon erwähnt worden. Im Uebrigen kam es natürlich auf den Grad der Zuneigung des Mannes sowie auf ihren eigenen Charakter an, ob sie einen grösseren oder kleineren Einfluss auf ihren Mann und das ganze Haus besass. Infolge der grösseren Freiheit, die das hebräische Mädchen genoss, war die israelitische Frau keineswegs das ‚moralisch verkrüppelte' Geschöpf, wie es die heutige muslimische Städterin in der Regel ist. Wir finden recht energische Frauen, die einen bedeutenden Einfluss auf die Leitung des Hauswesens ausüben, selbständig zu handeln wissen und das Lob der Klugheit nicht minder als das der Schönheit verdienen (Gen 16 5 ff. 27 13 f. 42 ff. Jdc 4 4 ff. 17 ff. 16 6 ff. I Sam 25 14 ff.).

Dass auch im besten Fall die Stellung der Frau in der Familie eine untergeordnete war, war notwendige Folge der Polygamie. War die Frau Eigentum des Mannes, so konnte sich dieser beliebig viele Frauen halten, d. h. so viele als sein Vermögen ihm zu kaufen und zu unterhalten gestattete. Der Luxus eines grossen Harems war allerdings nur reichen Leuten möglich, und diese machten, soviel wir sehen, von ihrem Recht teilweise ausgedehnten Gebrauch[1]; vgl. die Notizen über die 70 Söhne Gideons (Jdc 8 30 9 2), über Davids Weiber (II Sam 5 13 u. a.), über Salomos Harem (I Reg 11 1—3) u. a. Diese Beispiele zeigen zugleich, wie die Verschwägerung mit möglichst vielen und mächtigen Familien den eigenen Einfluss vermehren sollte. Der gemeine Mann in Israel dagegen begnügte sich, wie der heutige Orientale, mit einer Frau und etwa einem Kebsweib daneben oder mit zwei Frauen. Namentlich letzteres scheint weit verbreitete Sitte gewesen zu sein, wenn wir das Beispiel Jakobs verallgemeinern dürfen (vgl. auch I Sam 1 2).

[1] Die Talmudisten stellen die Regel auf, dass kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und ein König höchstens 18 haben dürfe. Uebrigens verbietet schon das Königsgesetz (Dt 17 17) mit deutlichem Seitenblick dem König, viele Frauen zu nehmen.

Für diese Sitte lassen sich verschiedene Gründe geltend machen: dass die Orientalin ausserordentlich schnell altert, dass der Mann eine weitere Arbeitskraft für sein Hauswesen braucht u. dgl. Vor allem galt es bei Kinderlosigkeit der ersten Frau geradezu als notwendig, eine zweite Frau oder eine Kebse zu nehmen (s. o.). Wie wenig Schimpfliches die erste Frau hierin erblickte, geht daraus hervor, dass sie selbst dem Manne eine Sklavin als Konkubine zuführte (vgl. das Beispiel der Sara, Lea und Rahel).

Auf der anderen Seite brachte selbstverständlich die Vielweiberei manche Unzuträglichkeiten mit sich. Namentlich die kinderlose Frau hatte gegenüber der Mutter von Söhnen einen schweren Stand, sie fühlte sich als die Gehasste *(senû'âh)*, jene als die Geliebte *('ahûbhâh)*. Sogar die Kebse durfte es wagen, sich über die rechte Frau zu erheben (Gen 16 4ff. vgl. Gen 30), und nicht immer lag die Sache so günstig wie bei Sara und Hagar, dass die Herrin ihre Nebenbuhlerin entfernen konnte; für gewöhnlich musste sie den Hohn derselben sich gefallen lassen (I Sam 1 6ff.). Wie sehr ein derartiges Verhältniss als ein notwendiges Uebel empfunden wurde, zeigt der Sprachgebrauch, der eine solche zur ersten hinzugenommene zweite Frau kurzweg mit dem Ausdruck *haṣṣârâh*, ‚die Feindin', bezeichnet. Das spätere Gesetz hat es für nötig gefunden, zu Gunsten der zurückgesetzten Frau einzugreifen (Dt 21 15—17). Auch das Verbot der alten Sitte, zwei Schwestern gleichzeitig zu heiraten, sollte verhindern, dass die Eifersucht das geschwisterliche Verhältniss zerstöre (vgl. Gen 30).

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, dass der Mann zu ausserehelichem geschlechtlichen Umgang volle Freiheit hatte. Gewährte er seiner Frau eine der Sitte angemessene Behandlung (s. o.), so hatte er alles erfüllt, was sie billiger Weise erwarten konnte. Weitere eheliche Treue wurde weder durch das Gesetz noch durch die Sitte von ihm gefordert. Von Ehebruch konnte nur in dem Fall die Rede sein, wenn er sich an der Frau eines anderen vergriff. Umgekehrt war die Sitte in Beziehung auf die Frau sehr streng (vgl. Dt 22 21). Ehebruch wurde bei der Frau wie beim Mann nach alter Sitte mit der Todesstrafe des Steinigens geahndet (Dt 22 22f. vgl. Ez 16 40 und Joh 8 5 7), vorausgesetzt, dass der beleidigte Mann nicht selbst die Wahrung seiner Ehre in die Hand nahm[1]. Wie sorgfältig die misstrauische

[1] Dieselbe Strafe traf die Frau, welche beim Eingehen der Ehe nicht

Eifersucht der Männerwelt über den Frauen wachte, zeigen die Gesetzesbestimmungen, welche die Frau vor falscher Verdächtigung zu schützen suchten, aber ihren Zweck nur notdürftig erreichten: in dem einen Gesetz wird allerdings die falsche Verdächtigung des Weibes mit einer Geldbusse und mit Entziehung des Scheidungsrechtes belegt (Dt 22 13 ff.); das andere Gesetz jedoch, nicht minder naiv gedacht, lässt auch bei falscher Verdächtigung den Mann frei ausgehen. Nach Belieben kann der eifersüchtige Mann seine Frau zwingen, sich dem Gottesurteil zu unterwerfen, das im Trinken des Fluchwassers besteht[1]. „Der Mann wird in jedem Fall frei bleiben von Verschuldung" (Num 5 11—30).

Unter ehelicher Treue wird demnach bei der Frau etwas ganz anderes verstanden als beim Mann: „Der Mann kann nur fremde Ehe brechen, das Weib nur die eigene". Es ist dies eine Anschauung, die so ziemlich das ganze Altertum teilte, die der Orient heute noch festhält; eine Anschauung, auf die herabzusehen wir übrigens von unseren heutigen Zuständen aus wenig Recht haben.

5. War die Frau das Eigentum des Mannes, so ergab sich endlich daraus von selbst sein Recht zur Scheidung. Da er den *môhar* nicht zurückfordern konnte, so war die Entlassung ein Verzicht auf ein wohlerworbenes Recht, der weder gegen die Frau noch gegen deren Familie ein Unrecht enthielt. Die Frau trat einfach wieder in ihre Familie zurück und konnte von derselben unter Umständen aufs neue verheiratet werden. Doch mag von jeher wie noch heute die Familie der Frau sich dadurch beleidigt gefühlt haben. Lag schon hierin eine gewisse Schranke, so kam später noch die Bestimmung dazu, dass der Mann die entlassene Frau *nicht wieder zurücknehmen* durfte (Dt 24 1—4, vgl. § 47). Ob in alter Zeit die Scheidungen häufig waren, wissen wir nicht; das angeführte Gesetz scheint es vorauszusetzen. Die Frau ihrerseits hatte kein Mittel, sich von ihrem Mann zu trennen. Noch JOSEPHUS verurteilt es als fremde Unsitte, dass Salome, die Tochter des Herodes, ihrem Manne Kostabarus den Scheidebrief schickte (Ant. XV 259).

---

als Jungfrau erfunden wurde (Dt 22 21), eine Sitte, die wie die Bestrafung der Untreue des Verlobten zu verstehen ist (s. S. 139).

[1] Abgesehen von dem Ritual des Eiferopfers entspricht das Gottesurteil sicher einer alten Sitte.

6. Das im Vorstehenden gezeichnete Bild geht zunächst auf die alte Zeit. Doch dürfte es im Wesentlichen auch für die nachexilische Zeit zutreffen. Dafür spricht als Hauptgrund, dass sich die einzelnen Züge desselben bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Doch ist unverkennbar, dass im grossen und ganzen die Stellung der Frau sich gehoben hat. Die Betrachtung der Frau als eines blossen Eigentums trat allmählich in den Hintergrund, wenn auch die daraus hervorgewachsenen Sitten beibehalten wurden. Schon der Schöpfungsbericht bei J weist der Frau eine weit höhere Stellung zu, die einer ‚Gehilfin', welche dem Manne ebenbürtig zur Seite steht. Nicht minder kommt eine hohe Anschauung von der Ehe zum Ausdruck, wenn die Propheten das Verhältniss Jahves zum Volk unter dem Bild einer Ehe darstellen. Und wenn in den Gesängen des Hohelieds Frauenschönheit und -liebe in sehr sinnlicher Weise mit glühenden Farben geschildert werden, so gibt das ‚Lob des tugendsamen Weibes' in den Sprüchen dazu eine Ergänzung, die eine wohltuende Hochschätzung der Frau offenbart. Nur bleibt natürlich immer die Frage, wie weit solche theoretischen Reflexionen in das Bewusstsein des Volks eingedrungen sind und praktisch an der Stellung der Frau etwas geändert haben.

§ 21. Die Kinder.

HPloss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2. Aufl., Berlin 1882, 2 Bde.

1. Zahlreiche Kinder zu bekommen, war der Herzenswunsch des alten Israeliten. Dabei wurde jedoch ein Unterschied zwischen Knaben und Mädchen gemacht: sehr begreiflich, wenn die Familie Kultgenossenschaft war. Der Knabe allein setzte das Geschlecht fort, das Mädchen trat durch Verheiratung in eine andere Familie über; der Knabe allein führte den Kult des Hauses weiter, das Mädchen war nicht fähig zur Kultübung. Ein gewisses Gegengewicht bildete der Umstand, dass ein Mädchen in die Ehe verkauft werden konnte, also doch nicht so ganz wertlos war. Wir finden desshalb von Aussetzen der Mädchen, überhaupt von der völligen Geringschätzung derselben, wie bei andern Völkern, im A. T. keine Spur. Die überlegene Stellung der Söhne fand hauptsächlich im Erbrecht ihren Ausdruck. Zum Erben waren in alter Zeit nur die männlichen Glieder der Familie berechtigt: vom Vater erbte der Sohn, nicht die Wittwe und Tochter. Letztere konnte

nur ein Geschenk vom Vater oder von den Brüdern empfangen (vgl. § 47).

Unter den Söhnen selbst fiel, wie bemerkt, der Unterschied zwischen legitim und illegitim weg; auch der Sohn des Kebsweibs hatte ein Erbrecht (Gen 21 10; vgl. S. 135). Dagegen genoss der Erstgeborene eine hervorragende Stellung. Das sprach sich darin aus, dass er beim Erbe den doppelten Anteil seiner Brüder bekam (Dt 21 17). Auch sonst gab ihm die Sitte das Recht, in wichtigen Angelegenheiten der Familie mitzureden (Gen 24 50ff.), da er nächst dem Vater als das Oberhaupt der Familie galt. Dem entsprach eine gewisse Autorität gegenüber den Geschwistern, die freilich zu Lebzeiten des Vaters eine rein moralische war (Gen 37 22).

Den Eltern gegenüber standen die Kinder in strengster Unterwürfigkeit. Der Vater war nach althebräischer Sitte wie bei den Römern Herr über Leben und Tod der Kinder, und nur in sofern war dieses Recht etwa eingeschränkt, als die Sitte Kindermord allezeit verurteilte. Tätliche Auflehnung gegen die Eltern, ja schon das Verfluchen derselben galt als todeswürdiges Verbrechen (Ex 21 15 17 vgl. für die spätere Zeit Lev 20 9 Prv 20 20 Matth 15 4). Ja die Sitte gab überhaupt dem Vater das Recht einen ungeratenen Sohn, einen Trunkenbold, einen Verschwender, der die Mahnungen des Vaters in den Wind schlug, eine Tochter, die sich vergangen hatte, zu töten (vgl. Gen 38 24). Wenn das Gesetz später den Strafvollzug der Gemeinde zuweist (Dt 21 18—21), so hängt das damit zusammen, dass mit der fortschreitenden staatlichen Entwicklung die Familie ihr Strafrecht überhaupt verlor. Ebenso hatte der Vater unbeschränkte Macht, seine Töchter zu verheiraten und selbst in die Sklaverei zu verkaufen, nur nicht an Volksfremde (Ex 21 7f.). Eine Altersgrenze, bei welcher diese väterliche Autorität aufhören würde, scheint von der alten Sitte nicht gezogen worden zu sein. — Noch heute ist im Orient die Stellung der Kinder gekennzeichnet durch die strengste Unterwürfigkeit gegen die Eltern, wenn auch faktisch dem Vater das Recht über Leben und Tod derselben genommen ist. Der Mutter gehört die Liebe des Kindes, dem Vater die Ehrfurcht und der Gehorsam.

2. Die israelitischen Frauen bedienten sich in der Regel bei einer Geburt der Hebammen (*mejalledeth* Gen 35 17 38 28 Ex 1 15), doch gebaren sie, wie noch heute die arabischen und syri-

schen Frauen, sehr leicht (Ex 1 19). Das abgenabelte Neugeborene wurde im Wasser gebadet, mit Salz abgerieben[1] und in Windeln gewickelt (Ez 16 4). In Hi 3 12 hat man schon einen symbolischen Akt der Anerkennung des Neugeborenen durch den Vater sehen wollen, ähnlich wie bei den Römern der Vater das Kind zum Zeichen seiner Anerkennung vom Boden aufhob. Allein sonst findet sich nirgends eine derartige Vorstellung. Gen 30 3 50 23 handelt es sich um etwas ganz anderes, nämlich um die Adoption des Kindes eines Kebsweibs durch die Hausfrau.

Das Stillen der Kinder besorgte wie im ganzen Altertum die Mutter selber (Gen 21 7 I Sam 1 21 ff. I Reg 3 21 u. a.); nur in Ausnahmefällen nahm man seine Zuflucht zu Ammen (*'ômeneth* Gen 24 59 35 7). Später scheint dies bei den Vornehmen mehr und mehr aufgekommen zu sein (II Sam 4 4? II Reg 11 2 cf. Ex 2 9). Die Entwöhnung der Kinder fand ziemlich spät statt. Noch jetzt dauert in Palästina das Stillen 2—3 Jahre, ebenso war es in alter Zeit (vgl. II Makk 7 28; nach den Rabbinen 2 Jahre). Die Entwöhnung wurde als ein Fest mit Opfer (I Sam 1 24) und fröhlichem Mahle (Gen 21 8) gefeiert.

Die Geburt eines Kindes verunreinigte die Mutter. Diese Vorstellung ist so ziemlich allen alten Völkern und noch heute den Naturvölkern gemeinsam. Man darf daher zur Erklärung nicht auf solche religiös-sittliche Anschauungen zurückgehen, die den Hebräern oder gar nur dem späteren Judentum eigentümlich sind, wie z. B. die Beurteilung des ganzen Geschlechtslebens als eines sündigen, Leib und Seele verunreinigenden. Ebensowenig aber lässt sich das Ganze als eine ‚primitive Quarantäne, als erste Massregel einer öffentlichen Gesundheitspflege' betrachten (Ploss I 61). Vielmehr dürfte die zu Grund liegende Vorstellung entweder dahin gehen, dass die Geburt als eine Krankheit der Mutter gleich anderen Krankheiten unter dem Einfluss bestimmter Dämonen steht, oder dahin, dass sie mit den übrigen Vorgängen des Geschlechtslebens zusammen genommen und unter den Schutz eines Geistes gestellt wird. Dass dieser letzte Grund den Israeliten in geschichtlicher Zeit noch bewusst gewesen, soll natürlich nicht behauptet werden.

[1] Die Verwendung des Salzes als Reinigungsmittel scheint im alten Orient ganz allgemein gewesen zu sein. Die alten Araber rieben das Kind mit Salz; in Persien und Griechenland ist noch heute der Gebrauch, das Kind mit Salz zu bestreuen. Dass aber dabei das Salz Symbol der unzerstörbaren Lebenskraft sein soll, kann füglich angezweifelt werden.

Das späte Gesetz bei P (Lev 12) unterscheidet zwei Grade von Unreinigkeit, der erste dauert bei der Geburt eines Knaben 7 Tage, bei der eines Mädchens 14 Tage, der zweite Grad im ersten Fall noch weitere 33 Tage, im zweiten Fall 66 Tage, zusammen also 40 resp. 80 Tage. Erst nach Ablauf dieser ganzen Frist soll das Reinigungsopfer gebracht werden. Während wir von einer Abstufung in alter Zeit keine Spur haben, dürfte die Gesammtdauer von 40 resp. 80 Tagen einer alten Sitte entsprechen. Auch bei den Griechen war die Frau durchschnittlich bis zum 40. Tag unrein, daher der Name des Reinigungsfestes: Tessarakostos; bei den Neugriechen darf die Frau erst am 40. Tag die Kirche wieder betreten. Nach Zoroaster musste sie 40 Tage an einem abgesonderten Ort leben und erst nach weiteren 40 Tagen durfte sich ihr der Mann wieder nähern. Im Islâm ist die Gebärende 40 Tage unrein, in Syrien findet sich da und dort der Brauch, dass die Mutter nach 10 Tagen zum ersten Mal, nach 40 Tagen zum zweiten Mal das öffentliche Bad besucht.

Auch dass die Reinigung bei der Geburt eines Mädchens längere Zeit in Anspruch nimmt als bei der eines Knaben, ist eine alte weit verbreitete Vorstellung. Die Griechen z. B. hielten die Schwangerschaft im ersteren Fall für viel beschwerlicher und die Niederkunft für schmerzlicher; auch nahmen sie an, dass die Reinigung bei der Geburt eines Knaben 30 Tage, bei der eines Mädchens 42 Tage brauche (Hippokrates de natura pueri ed. Kühn I 392).

3. Bei der Namengebung ist vor allem zu bemerken, dass die aus dem N. T. (Luc 1 57 u. a.) für die spätere Zeit bezeugte Sitte, am achten Tage nach der Geburt bei der Beschneidung dem Kind den Namen zu geben, sich im A. T. nicht findet. Vielmehr haben Beschneidung und Namengebung in alter Zeit gar nichts mit einander zu schaffen. Der Name wurde dem Kind sofort nach der Geburt beigelegt; ebenso wird es noch heute gewöhnlich bei den Arabern gehalten. Meist wählte die Mutter den Namen (Gen 4 1 2 19 37 f. 29 31 ff. 30 6 ff. 35 16 ff. 38 28 ff. Jdc 13 24 I Sam 1 20 4 21 Jes 7 14; ebenso, allerdings ausnahmsweise, Odyssee XVIII 5). Doch kam es auch vor, dass der Vater den Namen bestimmte (Gen 16 15 [P] 17 19 [P] Ex 2 21 II Sam 12 24 Hos 1 4 ff.). Lehrreich ist Gen 35 16 ff., wo erst Rahel ihren Sohn bei der Geburt ‚Schmerzensreich' nennt, der Vater dann diesen Namen in ‚Benjamin' ändert.

Alle hebräischen Personennamen haben Appellativbedeutung; das dürfen wir auch bei denen voraussetzen, die für uns nicht mehr zu etymologisiren sind. Zuweilen finden sich Anspielungen auf den Sinn der Namen (Gen 27 36 I Sam 25 25 Ruth 1 20). Dabei kann es allerdings fraglich sein, wie weit die Appellativbedeutung noch im Bewusstsein des Volkes klar ist oder nicht; sie ist auch bei unseren deutschen Namen meist entschwunden. Geschlechtsnamen gab es keine, alle Namen waren Eigennamen im strengsten Sinn des Worts.

Am wenigsten durchsichtig sind für uns die Namen, bei deren Wahl irgend ein merkwürdiger Umstand vor oder nach der Geburt, die Bedeutung des Kindes für die Familie, Wünsche, die sich an das Neugeborene knüpften u. dgl. bestimmend waren. Dies scheint für die älteste Zeit eine ausserordentlich verbreitete Sitte gewesen zu sein, vgl. z. B. die Namen Kain, Set[1] (Gen 4 1 25), Isaak (Gen 21 6), Jakob (Gen 25 26), die Namen der Söhne Jakobs (Gen 29 32—30 24) u. a. Die gegebenen Erklärungen dieser Namen sind allerdings fast durchweg ächte Volksetymologien; aus der vorausgesetzten Bedeutung des Namens ist die ganze Situation etc. von der dichtenden Sage herausgesponnen. Aber soviel beweisen sie doch, dass man noch in späterer Zeit gerne den Kindern Namen gab, welche auf derartige Anlässe zurückdeuten. Auch die symbolische Verwendung der Namen bei den Propheten (Hos 1 Jes 7 14) setzt als Sitte voraus, dass man Hoffnungen und Gefühle, die sich an das Kind knüpften, durch den Namen zum Ausdruck brachte. Ueberdies mögen einzelne der Etymologien immerhin ganz glaubwürdig sein, z. B. bei Samuel (I Sam 1 20) und in gewissem Sinn auch bei Benoni (Gen 35 18). Gewiss ist auch bei den alten Hebräern vorgekommen, was heute noch bei den semitischen und anderen Völkern der Fall ist, dass oft recht gleichgiltige, zufällige Ereignisse den Namen bestimmen; die Betschuanen z. B. nennen ein auf einer Reise geborenes Kind ‚unterwegs'; Krapf erzählt, dass bei den Wanika ein während seines Aufenthalts in einem Ort geborenes Kind den Namen *msungu* ‚Europäer' erhielt.

Zur Seltenheit wurde der Name von einer besonders hervor-

---

[1] Vgl. hiezu eine Parallele von den Mandingonegern, wo ein Kind ‚Ersatz' (*karfa*) heissen kann, weil es Ersatz für ein Verstorbenes bietet (Ploss a. a. O. I 171).

ragenden Leibesbeschaffenheit des Kindes genommen z. B. Esau (Gen 25 25).

Sehr häufig waren Tiernamen, vgl. z. B. Lea, Rahel, Jona, Debora, Schual, Simeon, Kaleb, Oreb, Zeeb etc. Die Verwendung von Tiernamen findet sich bei allen Völkern, die von der Jagd und Viehzucht leben, namentlich bei den alten Arabern. In letzter Linie dürfte diese Sitte vielleicht auf Totemismus zurückgehen, d. h. auf die Ableitung der Stämme von Tieren und die Verehrung von solchen als Stammvätern (vgl. § 41). In historischer Zeit war davon jedenfalls kein Bewusstsein mehr vorhanden, es wurden vielmehr diese Namen den Kindern gegeben entweder als Karitativa, oder um dem Wunsch damit Ausdruck zu geben, dass dem Kind die Eigenschaften des betreffenden Tiers, Stärke, Schnelligkeit etc. verliehen werden mögen.

Eine grosse Rolle spielen endlich die theophoren Namen[1], durch welche Vater und Mutter des Kindes sich als Diener der betreffenden Gottheit bekennen, womit sich natürlich leicht eine besondere Erinnerung religiöser Art, oder ein Wunsch, eine gute Vorbedeutung verbindet. Von besonderem Interesse ist, dass in diesen Namen neben den gewöhnlichen Gottesnamen *'êl, jahve* (letzterer in abgekürzter Form) und den selteneren wie *schaddai*, in der alten Zeit auch der Gottesname *ba'al* verhältnissmässig häufig wiederkehrt, vgl. Ischbaal, Jerubbaal, Meribaal, Beeljada, Baalnathan. Hier ist *ba'al* sicher eine Bezeichnung Jahves, die in alter Zeit ohne Bedenken gebraucht wurde. Im Verlauf des Kampfes, den der Jahvekult gegen den Baaldienst bzw. gegen den Synkretismus auszufechten hatte, nahm man solchen Anstoss daran, dass man sogar die alten Namen umänderte. Z. T. wurde *'êl* für *ba'al* eingesetzt z. B. Eljada (II Sam 5 15) für Beeljada (I Chr 14 7), oder *ba'al* wurde mit *bôscheth* vertauscht, so dass eigentlich ein Schimpfnamen entstand, vgl. Ischboscheth für Ischbaal, Mephiboscheth für Meribaal, Jerubboscheth für Jerubbaal.

Bei der Auswahl unter den schon vorhandenen Namen war vielfach die Rücksicht auf Vater, Grossvater oder sonst einen geachteten Verwandten massgebend.

---

[1] Beispiele anzuführen ist bei ihrer Menge unnötig. Es sind vielfach ganz dieselben Bildungen, wie bei anderen semitischen Völkern, nur dass die Gottesnamen verschieden sind, vgl. z. B. Jochanan und Baalchanan-Chanibaal; Abiel und Abibaal; Jonatan und Baaljaton; Obadja, Abdel, Abed Nego, Obed Edom, Abdallah etc.

Schon frühe begegnet uns die Sitte, dem Eigennamen noch den Namen des Vaters hinzuzufügen, zunächst wohl in dem Bestreben, gleichnamige Personen von einander zu unterscheiden (z. B. I Sam 22 9 23 6 30 7 II Sam 8 17 u. a.). Daraus entwickelte sich in der römischen Periode der Brauch, dass man nun überhaupt den persönlichen Namen wegliess, und so die Patronimika zu selbständigen Eigennamen erhob, vgl. z. B. Bartolomäus, Bartimäus, Barjesus u. dgl. Doch darf vorausgesetzt werden, dass auch diesen Leuten wirkliche Eigennamen nicht fehlten. Als Beinamen treffen wir ausserdem in dieser Zeit noch verschiedene andere ehrende Zunamen wie z. B. Simon Petrus, Simon Zelotes; oder Bezeichnungen der Herkunft: Maria Magdalena, Simon Kananites, Judas Ischariot(?).

Dass mit dem Eindringen der aramäischen Sprache auch aramäische Namen zahlreich wurden, ist selbstverständlich, vgl. die oben angeführten Namen, die mit Bar zusammengesetzt sind, oder Marta, Tabita, Kaiphas etc. Ebenso kamen griechische und römische Namen in Gebrauch: z. T. in der Form von Uebersetzungen der einheimischen Namen wie Theodotos, Nikodemus, Nikolaus; z. T. als Doppelnamen neben dem hebräischen z. B. Salome-Alexandra, Johannes-Marcus; oder aber erhielten die hebräischen Namen eine gräcisirte Form: Jesus, Onias etc.

Die bei den Arabern sehr beliebte *ḳunja*, die Bezeichnung des Vaters nach dem erstgeborenen Sohn z. B. Abu'l-Hassan (Vater Hassans) etc., ist für das A. T. nicht nachzuweisen.

Namenswechsel in Folge wichtiger Ereignisse im Leben scheinen nicht selten gewesen zu sein: Abraham, Sara (vgl. Gen 32 28), Gideon-Jerubbaal (Jdc 6 32), Hosea-Josua (Num 13 16) u. a. Bei Joseph und Daniel (Gen 41 45 Dan 1 7) ist die Aenderung durch die Stellung an einem fremden Hof bedingt; bei Eljakim und Mattanja ist sie ein Zeichen der Abhängigkeit vom Oberherrn (II Reg 23 34 24 17).

4. In historischer Zeit wurden die israelitischen Knaben bald nach der Geburt beschnitten. Die Beschneidung *(mûlâh)* bestand bei den Juden darin, dass die Vorhaut *(ʿorlâh)* der Eichel des männlichen Geschlechtsgliedes mittelst eines Querschnittes entfernt wurde. Der Beschneidung unterworfen waren in alter Zeit nicht nur die israelitischen Knaben, sondern ebenso die Sklaven als Haus- und Kultgenossen, sowohl die im Haus geborenen als die gekauften (Gen 17 22 ff.). Das priesterliche Gesetz

bestimmte, dass auch fremde, die das Passah feiern wollten, beschnitten werden mussten (Ex 12 48); ebenso mussten sich später die sog. Proseliten der Gerechtigkeit dem unterziehen. Als Zeitpunkt der Beschneidung setzt das Gesetz den 8. Tag nach der Geburt fest (Lev 12 3), ob dies auch in alter Zeit so war, ist fraglich (s. u.). Sie durfte auch am Sabbat vorgenommen werden (vgl. Joh 7 22); nur Krankheit des Kindes bewirkte einen kurzen Aufschub. Zur Vornahme der Beschneidung war jeder Israelite berechtigt, gewöhnlich war dies Sache des Hausvaters (Gen 17 23 ff.). Dass in alter Zeit auch die Frauen (in Ausnahmefällen?) sie verrichten durften, zeigt Ex 4 25; die spätere Tradition gestattete dies nicht mehr.

Der Ursprung der Beschneidung bei den Israeliten wird von P auf den Bundesschluss Gottes mit Abraham zurückgeführt (Gen 17). Dass sie allgemein als eine vormosaische Sitte galt, geht auch aus Erzählungen wie Gen 34 und Ex 4 25 hervor. Ebenso weist der Gebrauch steinerner Messer, der sich lange erhalten zu haben scheint (vgl. Ex 4 25 ff. Jos 5 2 ff.), auf ein sehr hohes Alter. Eine andere Anschauung gieng übrigens dahin, dass erst Josua sie bei den Israeliten eingeführt habe (Jos 5 2 ff.). Die Frage, woher die Hebräer die Beschneidung überkommen haben, ist seit Herodot (II 104) gewöhnlich dahin beantwortet worden, dass sie dieselbe bei den Aegyptern gelernt hätten. Dafür würde sprechen, dass die Euphratsemiten sie nicht kannten; ebenso kann der Ausdruck ‚Schmach Aegyptens‘ (Jos 5 9) nur auf das Unbeschnittensein gehen. Die Aegypter hatten die Beschneidung sicher schon im 16. Jahrh. v. Chr., wahrscheinlich noch viel früher. So hat die vielfach angenommene Verbreitung der Beschneidung von Afrika nach Asien immerhin einige Wahrscheinlichkeit. Die Israeliten haben sie wohl nicht direkt von den Aegyptern erhalten, vielmehr scheinen schon in uralter Zeit die Beduinen der Sinaihalbinsel die Beschneidung geübt zu haben.

In historischer Zeit ist die Beschneidung bei den Israeliten so selbstverständlich, dass ihrer selten im A. T. Erwähnung getan wird. Wir wissen desshalb über die Ausführung nichts Sicheres. Was wir an Andeutungen aus alter Zeit haben, zeigt bedeutende Abweichungen von dem späteren Gesetz. Jos 5 2 ff. wird erzählt, dass Josua zu Gilgal die Israeliten beschnitten habe und auf diesen Akt wird die Entstehung des dortigen Heiligtums zurückgeführt. Es hat sehr viel Verlockendes, mit Stade (ZAW 1886,

VI 132) diese Erzählung dahin zu deuten, dass in alter Zeit auf dem Hügel der Vorhäute zu Gilgal regelmässig die Beschneidung vorgenommen worden ist. Daraus würde jedenfalls soviel folgen, dass nicht die kleinen Kinder gleich nach der Geburt, sondern die heranwachsende Jugend gemeinsam an einem bestimmten Heiligtum der Beschneidung unterworfen wurde, eine Sitte, die wir bei zahlreichen alten Völkern wiederfinden (Ploss I, 360ff.). Auch Gen 34 und Ex 4 25ff. würden zu einer Beschneidung in späterem Alter stimmen.

Aus dem Schweigen der alten Gesetze darf man schliessen, dass in vorexilischer Zeit kein besonderes religiöses Gewicht auf die Beschneidung gelegt wurde. Um so mehr geschah dies im Exil. Den Ersatz für den mangelnden Opferkult suchten die Juden in Sabbatfeier und Beschneidung, denn diese waren nicht an den Tempel geknüpft. So wurde die Beschneidung das Hauptsymbol der jüdischen Religionsgemeinschaft. Desshalb hat auch griechische und römische Kultur diese Barbarei nicht auszurotten vermocht. Wohl gab es manche, die sich derselben schämten und sie durch eine künstliche Operation wieder unsichtbar zu machen suchten (I Makk 1 15f. ἐπισπασμός I Kor 7 18 Josephus Ant. XII 241). Um dem vorzubeugen, ordneten die Talmudisten und Bar Kochba neben dem Querschnitt auch noch das Einreissen des Vorhautrestes mit dem Daumennagel an.

Die Bedeutung der Beschneidung ist für das spätere Judentum ganz klar. Bei P ist sie das Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk (Gen 17). Alle Unbeschnittenen stehen ausserhalb des Bundes. Auch die Symbolik ist sehr durchsichtig: sie ist ein Reinigungsakt (in kultischem Sinne), die Vorhaut ist der Inbegriff der Unreinheit. Dass P diese Bedeutung in die älteste Zeit zurückträgt und aus ihr die Entstehung der Sitte ableitet, ist selbstverständlich.

Eine allgemein anerkannte Erklärung der Beschneidung ist noch nicht gelungen. Die zahllosen Deutungsversuche von Gelehrten und Laien scheiden sich hauptsächlich in zwei Gruppen. Auf der einen Seite steht die Ableitung aus sanitären Gründen. Schon Herodot sagt, die Aegypter hätten die Beschneidung nur der Reinigkeit wegen unternommen. Nach anderen galt sie als Schutzmittel gegen gewisse Krankheiten etc. Allein wenn auch bei einzelnen Stämmen heute noch derartiges als Grund angegeben wird, so geht doch die Ansicht der Anthropologen mit Recht da-

hin, dass unter diesen Gesichtspunkten der Gebrauch ganz überflüssig wäre. Dagegen wird von namhaften Forschern (z. B. PLOSS) die Beschneidung als operativer Vorbereitungsakt auf die sexuellen Funktionen des Mannes betrachtet, hervorgerufen durch die Anschauung, dass sie die Fruchtbarkeit befördere. Auf der anderen Seite stehen die Erklärungen, welche die Wurzel der Beschneidung in religiösen Vorstellungen finden. Der vorliegende Tatbestand und die Deutung, welche die alten oder modernen Völkerschaften selbst geben, kann die Frage nicht entscheiden, da einerseits gar nicht zu erwarten steht, dass sich die ursprüngliche Bedeutung im Bewusstsein erhalten hat, andererseits für beide Erklärungen sich gleichmässig Belege finden lassen. Dagegen wird man sich aus allgemeinen Gründen dafür entscheiden müssen, dass in letzter Linie religiöse Gedanken zu Grunde liegen. Nicht medizinische Kenntnisse, sondern religiöse Vorstellungen sind es, die bei allen unzivilisirten Völkern in alter und neuer Zeit solche Gebräuche hervorrufen. Gottesglaube und Götterkult sind die Erzeuger aller menschlichen Sitte. Das hindert nicht, dass, wenn die religiösen Vorstellungen allmählich verblassen, für die unverständlich gewordenen Gebräuche andere Gründe (in unserem Fall sanitäre) substituirt werden. Uebrigens ist, da die Beschneidung ihrer Verbreitung nach an verschiedenen Orten spontan entstanden sein könnte, die Möglichkeit eines verschiedenartigen Ursprungs nicht ausgeschlossen[1].

Ist die Beschneidung ursprünglich ein religiöser Akt, so wird sie im allgemeinen als kultisches Stammeszeichen gedeutet werden dürfen[2]. Ein solches Stammeszeichen hat immer zugleich kultische Bedeutung, da die Stammesangehörigkeit die Zugehörigkeit zum Stammeskultus bedeutet, und ebenso stammesfremd und kultusfremd für die älteste Zeit sich deckt. Für diese Deutung sprechen folgende Gründe:

---

[1] Die einzelnen Belege über die Verbreitung der Beschneidung s. bei PLOSS I 342ff.

[2] Die Deutung als Opferakt, Reinigungssymbol u. dergl. findet sich allerdings bei einzelnen Völkern, aber zu selten, als dass sie zur allgemeinen Erklärung verwendet werden dürfte. — Die Frage, woher solche Stammeszeichen kommen, kann hier nicht untersucht werden; es sei nur die Ansicht von SPENZER u. a. angeführt, wornach alle Verstümmelungen ursprünglich Siegeszeichen im Krieg sind (cf. I Sam 18 27). In Abessinien dienen noch jetzt die Genitalien erschlagener oder gefangener Feinde als Trophäen.

a. Die Wahrnehmung, dass nicht bloss bei den Juden, sondern auch bei den Aegyptern und den meisten Völkern die Unbeschnittenen als unrein, d. h. als stamm- und kultusfremd betrachtet werden, auf welche die Beschnittenen mit Verachtung herabsehen.

b. Der Umstand, dass bei den Völkerschaften, welche die Beschneidung nicht haben, dafür andere analoge Stammeszeichen sich finden: Feilen oder Ausbrechen der Zähne, bestimmte Tätowirungen, bei einzelnen noch weiter gehende Verstümmlungen des Geschlechtsgliedes, halbe Kastration etc.

c. Die Tatsache, dass bei den meisten Völkerschaften ursprünglich die Beschneidung zur Zeit der Mannbarkeit vorgenommen wurde. Durch sie wird der erwachsene Jüngling unter die Männer aufgenommen, erhält alle Rechte derselben und besonders die Erlaubniss zum Heiraten[1]. Erst der Mann ist vollberechtigtes und namentlich kultusfähiges Stammglied. Ihm kommt es zu, das Stammeszeichen zu tragen.

Speziell für die alten Israeliten wird diese Bedeutung bestätigt durch die Gleichsetzung von unbeschnitten und unrein, die sich schon bei den Propheten findet (Jer 6 10 u. a.); ebenso wenn Ezechiel (31 18 32 19—32) den Unbeschnittenen in der Unterwelt einen eigenen Platz fern von den Stammesangehörigen zuweist. Die Annahme des Stammeszeichens ist Bedingung für das Konnubium (Gen 34). Desshalb wurden auch bei den Israeliten ursprünglich die mannbaren Jünglinge beschnitten (Jos 5 2ff. s. o.). Die Erzählung Ex 4 25 erklärt die Beschneidung der Knäblein „als ein gemildertes Aequivalent für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer vor der Hochzeit“ (Wellhausen, Prolegomena 355). Auch hier ist schon die Gedankenverbindung vollzogen, welche die Beschneidung als Mannbarkeitserklärung in Zusammenhang bringt mit der Hochzeit, vgl. den Ausdruck ‚Blutbräutigam‘.

5. Die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren war Sache der Mutter. Knaben und Mädchen blieben beisammen im Harem (Prv 31 1, vgl. Odyss. II, 131). Dort war der Platz des

---

[1] Dass bei den meisten Völkern die Beschneidung in Beziehung zur Verheiratung steht, wird hauptsächlich für die oben genannte sanitäre Deutung angeführt. Allein wenn sie die feierliche Erklärung der Mannbarkeit und Aufnahme unter die Männer des Stammes bedeutet, so ist leicht begreiflich, wie sich hieran derartige Vorstellungen anknüpfen konnten.

Mädchens bis zur Verheiratung (vgl. übrigens S. 141), während die Knaben, wenn sie etwas herangewachsen waren, unter die Obhut und Leitung des Vaters traten oder bei vornehmen Familien besonderen Erziehern (*'ômên*) übergeben wurden (Num 11 12 Jes 49 23 II Reg 10 1 5 I Chr 27 32 II Sam 12 25).

Die Grundlage der ganzen Erziehung bildete zu allen Zeiten die Hochachtung und Ehrfurcht vor der elterlichen Gewalt. Dass bei den Söhnen die Einführung in den väterlichen Kult eine Hauptsache war, versteht sich für die Israeliten so gut wie für alle alten Völker (Ex 13 8 Dt 4 9ff.). Sonst handelte es sich darum, ihnen die praktischen Kenntnisse des Acker- und Weinbaues, der Viehzucht, des väterlichen Handwerkes, bei Vornehmeren auch etwa des Schreibens und Lesens beizubringen. Leider haben wir gar keine einzelnen Angaben hierüber.

In der nachexilischen Zeit trat dem ganzen Bildungsideal entsprechend (vgl. S. 81 f.) die Kenntniss des Gesetzes in den Vordergrund; vgl. schon die zahlreichen Aufforderungen des Deuteronomiums, die Kinder in der heiligen Geschichte und im Gesetz zu unterweisen (4 10 6 7 20ff. 11 19). Eine Art Pädagogik enthalten die Proverbien und die Weisheit des Siraciden. Als Ziel der Erziehung stellen sie die Furcht Gottes und den Gehorsam gegen die Eltern auf (Prv 1 7f.), das ist der Inbegriff der Weisheit. Dass die Erziehung eine strenge war, kann man aus der wiederholten Ermahnung, die Ruthe der Zucht nicht zu sparen, entnehmen (Prv 10 17 13 14 23 13 29 17). Merkwürdig ist, dass sich diese Weisheitslehren immer nur an die Söhne, nie an die Töchter wenden.

Auf die Methode des Unterrichts, wo ein solcher vorhanden war, können wir einen Rückschluss machen von der Methode der Rabbinen aus. Bei ihnen bestand der Unterricht in einem unermüdlich fortgesetzten, gedächtnissmässigen Einüben des Gesetzesstoffes durch fortwährendes Wiederholen (*schânâh*, repetiren, ist geradezu = lehren). Dies geschah in disputatorischer Weise. Für die Schüler handelte es sich vielfach um rein mechanisches Einprägen der tausend Einzelheiten des Gesetzes; ihre Pflicht war eine doppelte: alles getreu im Gedächtniss zu behalten, und alles genau so weiter zu geben, wie sie es von ihrem Lehrer gelernt. Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war, „wie ein mit Kalk belegter Brunnen, welcher keinen Tropfen verliert". In solchem Auswendiglernen besteht noch heute der

Unterricht im Orient. Für diese theoretischen Gesetzesstudien gab es schon in der Zeit des N. T. besondere Lokale, die ‚Lehrhäuser‘ *(bêth hammidrâsch)*. Wie weit diese zeitlich hinaufreichen, wissen wir nicht sicher. In Jerusalem hielt man die Lehrvorträge wohl auch im Tempel (Luc 2 46 u. a.), d. h. in den Säulenhallen des Vorhofs. — Die Schüler sassen beim Unterricht auf dem Boden, der Lehrer auf einem erhöhten Platze (Luc 2 46 Act 22 3; vgl. Schürer GJV I² 264f.).

§ 22. Die Sklaven.

1. Zur Familie gehörten endlich auch die Sklaven. Bei Beurteilung der israelitischen Sklaverei darf man nicht von den Vorstellungen ausgehen, welche die moderne Sklaverei christlicher Völker in uns weckt. Will man gerecht urteilen, so muss man im Auge behalten, dass es den hebräischen Sklaven weder entwürdigt noch unglücklich macht, wenn er Besitztum seines Herrn ist und ihm unbedingten Gehorsam schuldet; denn auch die freigeborene Frau und die freien Kinder sind rechtlich betrachtet vollständig der Gewalt des Hausherrn unterworfen. Auch ist tatsächlich kein so grosser Unterschied zwischen der Stellung des Sklaven und der der übrigen Hausgenossen, der uns berechtigen würde, jene als die Elenden und Unglücklichen zu bemitleiden. Damit fällt jeder Grund weg, die Sklaverei bei den Hebräern als ein notwendiges Uebel zu werten; es ist vielmehr anzuerkennen, dass sie auf der Kulturstufe, auf welcher die Hebräer sich befanden, ein Segen für Herren und Sklaven ist [1].

Der hebräische Sklave wurde sehr menschlich behandelt. Es machte natürlich einen gewissen Unterschied, ob er Israelite oder Volksfremder war. Letzteres mag überwiegend der Fall gewesen sein. Sklave wurde nach antikem Recht der Kriegsgefangene. Die Hebräer mussten allerdings meist ihre Sklaven

---

[1] Das Gleiche gilt übrigens noch heute von der Sklaverei in den Ländern des Islâm. Alles in allem ist der Zustand der muslimischen Sklaven nur formell verschieden von dem der europäischen Diener und Arbeiter. Die Aufhebung der Sklaverei in diesen Ländern wäre nichts weniger als ein Segen für dieselben und hat sich, wo sie durchgeführt wurde, auch keineswegs als ein solcher bewiesen. „Der Antisklavereischwindel in Europa ist beim grossen Publikum eine ehrlich gemeinte Dummheit, die Männer der hohen Politik aber nähren das falsche Feuer mit ganz anderen als humanitären Zwecken; so tritt die christliche Welt dem Islam mit Missverständniss und Lüge entgegen!“ (Snouck Hurgronje, Mekka II 11ff.)

durch Kauf erwerben; ein ausgedehnter Sklavenhandel wurde von jeher von den Phöniziern betrieben. Unter den hebräischen Stämmen war Sklavenraub durch die Sitte streng verpönt (Ex 21 16), was allerdings nicht hinderte, dass er gelegentlich vorkam (Gen 37 26 ff.); dann gebot natürlich die Klugheit, den Sklaven nach auswärts zu verhandeln. Dagegen stand es dem hebräischen Vater frei, seine Kinder in die Sklaverei zu verkaufen (nur nicht an Volksfremde), und mancher Arme mag davon Gebrauch gemacht haben (Ex 21 7). In solcher Zwangslage befand sich der Schuldner, der nicht zahlen konnte, und der Dieb, der den Raub nicht zu ersetzen vermochte (Ex 22 2 II Reg 4 1 Jes 50 1). Ueberhaupt half sich in Fällen grosser Armut mancher schliesslich damit, dass er sich und seine Familie einem wohlhabenden Mann als leibeigen erklärte (Lev 25 39 47). Auch das mag vorgekommen sein, dass ein Freier, der den *môhar* nicht zahlen konnte, sich freiwillig auf bestimmte Zeit dem Vater des Mädchens als Sklave verdingte (Gen 29 18).

Der Hauptunterschied zwischen dem volksfremden und dem israelitischen Sklaven bestand darin, dass jener lebenslänglich Sklave blieb, dieser nach einer bestimmten Frist wieder frei gelassen werden sollte. Das Bundesbuch setzt die Dauer der Sklaverei auf 6 Jahre fest, im 7. Jahre soll der Sklave freigelassen werden (Ex 21 1 ff.). Das Beispiel Jakobs legt die Vermutung nahe, dass es ursprünglich vielleicht Sitte war, dass der hebräische Knecht 7 Jahre diente. So wenig aber galt Sklaverei als ein Unglück, dass das Gesetz voraussetzen konnte, dass in vielen Fällen der israelitische Sklave vorziehen werde, bei seinem Herrn zu bleiben. In diesem Fall bedurfte es der feierlichen Erklärung des Sklaven an heiliger Stätte, dass er freiwillig bleibe; zum Zeichen, dass er nun für immer an das Haus gebunden sei, wurde ihm von seinem Herrn in Gegenwart von Zeugen das Ohr mit einem Pfriemen an die Hausthüre angenagelt (Ex 21 2 ff. Dt 15 16). Solcher Verzicht auf die Freilassung wird namentlich dann eingetreten sein, wenn der israelitische Sklave von seinem Herrn ein Weib bekommen hatte, das ihm Kinder geboren; denn in diesem Fall blieben Weib und Kinder in der Sklaverei zurück [1].

[1] Nur wenn er ein Weib mit in die Sklaverei gebracht hatte, wurde auch dieses mit freigelassen. Das einem Sklaven von seinem Herrn gegebene Weib war wohl immer eine Ausländerin, die hebräische Sklavin sollte der Herr für sich selbst oder seinen Sohn zur Konkubine nehmen (Ex 21 7 ff.);

Die Zusatzbestimmung des Deuteronomiums (15 12 ff.), dass der Sklave nicht mit leerer Hand fortgeschickt werden solle, zeigt noch einen anderen Grund: der ganz mittellos entlassene Sklave war in der Freiheit übler daran als vorher, jetzt hatte er selber für sich zu sorgen, war der alten Ausbeutung und Bedrückung wieder schutzlos preisgegeben. Desshalb lieber Sklave sein als ein freier, aber armer Mann!

Das begreift sich, wenn wir daran denken, dass der Sklave keineswegs der Willkür des Herrn recht- und schutzlos preisgegeben war. Das alte Gewohnheitsrecht trat sehr energisch für ihn ein. Der Herr hatte kein Recht ihn zu töten wie bei den Römern, eine Schranke, die um so bemerkenswerter ist, als den Kindern gegenüber innerhalb gewisser Grenzen dem Vater das Recht über Leben und Tod zustand. Freilich wenn zwischen der Züchtigung des Sklaven und dem Tod ein Zeitraum von mindestens einem Tag lag, gieng der Herr frei aus, er war durch den Verlust seines Sklaven, den er nicht beabsichtigt, schon genug gestraft (Ex 21 20). Wurde der Sklave bleibend an seinem Leib geschädigt, verlor er z. B. ein Auge, einen Zahn, so sollte der Herr ihm die Freiheit geben (ibid. v. 26). Tötung und Verletzung der Sklaven eines anderen wurde allerdings nur als Eigentumsbeschädigung betrachtet, für welche eine Entschädigung zu zahlen war; der Durchschnittspreis eines Sklaven scheint in der älteren Königszeit 30 Sekel gewesen zu sein (Ex 21 20 ff.) Vor übermässiger Ausbeutung der Arbeitskraft schützte den Sklaven die Einrichtung des Sabbats, die vorzugsweise dem Sklaven und dem Vieh zu Gute kommen sollte (Ex 23 12 Dt 5 12 ff.). Sogar den entlaufenen Sklaven nahm das Gesetz durch das Verbot der Auslieferung in Schutz (Dt 23 16), und jedenfalls galt die Auslieferung auch der alten Sitte keineswegs als etwas Selbstverständliches, sondern hieng von dem freien Willen der Stadt ab, in welche sich der Flüchtling gewendet (I Reg 2 39 f.). Endlich will das Deuteronomium die Sklaven auch an der Festfreude und an den Opfermahlzeiten teilnehmen lassen (12 18 16 11). Dass seine weitgehenden Forderungen, namentlich die Bestimmung über Freilassung der Sklaven oft umgangen wurden, sieht man aus der eindringlichen Mahnung, mit welcher sie begleitet sind: lass dichs nicht verdriessen! (15 18, vgl. Jer 34 8 ff.).

so waren die in der Sklaverei geborenen Kinder in der Regel keine Vollblutisraeliten.

Mehr noch als das Recht bestimmte, gewährte freiwillig die Sitte: wir finden, dass durchgehends die Sklaven wirklich als Familienglieder behandelt wurden, für deren Wohlergehen der Herr sorgte wie für das seiner Kinder. Sie machten nicht bloss den stummen Diener, sondern wurden um ihre Meinung und ihren Rat gefragt (I Sam 9 6ff. 25 14ff.). Elieser in der Vätersage erscheint recht eigentlich als der Leiter des Hauswesens und wird mit einer Art Vormundschaft über Isaak betraut (Gen 24 1ff.); dazu vergleiche die Stellung des Siba zu Meribaal, dem Sohn Jonatans (II Sam 9 1ff. 16 1ff.). Ja der Sklave konnte die Tochter des Herrn zur Frau bekommen (I Chr 2 34f.) und wo kein Sohn vorhanden war, sogar Erbe werden (Gen 15 2ff.).

Dieses letztere weist uns auf den Grund hin, in welchem die gute Behandlung des Sklaven wurzelte: als Glied der Familie war er in den Kult der Familie aufgenommen, desshalb musste er beschnitten werden. Damit war er auch befähigt, eventuell den Kult des Hauses fortzuführen und zu erben. Als Religions- und Kultgenosse erfuhr er eine milde und väterliche Behandlung, ganz wie noch heute im Islâm die Sklaven als Glaubensgenossen sich einer solchen erfreuen. Die ‚Bruderschaft‘ der Glaubensgenossen ist dort noch nicht wie in der christlichen Welt zur reinen Phrase geworden, sondern eine sehr reale Macht.

2. Die Stellung der Sklavin wurde dadurch näher bestimmt, dass sie Konkubine des Herrn war. Dass dieser auch Herr ihres Leibes war, hatte wiederum für das antike Gefühl nichts Entwürdigendes, so wenig wie heute im Islâm; auch das freie Mädchen wurde ebenfalls an den Mann verkauft. Die israelitische Sklavin war immer Konkubine des Herrn (Ex 21 7ff.); dass dies auch bei der fremden die Regel war, zeigt das Fremdwort *pîlegesch*, das griechische παλλακίς, das die Israeliten mit den Sklavinnen von den Phöniciern übernommen haben. War die Sklavin das Eigentum der Hausfrau, so durfte sie allerdings vom Mann ohne deren Einwilligung nicht berührt werden. Auch die Stellung dieser Konkubine dürfen wir uns von der der Hausfrau nicht zu sehr verschieden denken (s. § 20). Ihre Ansprüche, die im wesentlichen auf das Gleiche hinauskommen, was die Sitte der Gattin zusprach, sind sogar im Gesetz festgelegt worden: wurde ein israelitisches Mädchen von ihrem Vater aus Armut in die Sklaverei verkauft (was natürlich bloss dann geschah, wenn man sie nicht

als Frau verkaufen konnte), so war der Käufer gehalten, sie als sein Weib zu behandeln, d. h. ihr an Nahrung, Kleidung, ehelicher Beiwohnung nichts abgehen zu lassen. Dagegen wurde sie als Konkubine nicht im 7. Jahr frei gelassen. Wollte aber der Käufer die Ehe mit ihr nicht eingehen und sie auch nicht seinem Sohn geben, so durfte er sie nur an einen solchen weiter verkaufen, der das Konkubinat mit ihr einzugehen bereit war (Ex 21 8 ff.). Das Deut. dehnt diese Bestimmungen wohl im Einklang mit der Sitte dahin aus, dass auch die fremde Sklavin, die Kriegsgefangene, nicht verkauft werden darf, sobald der Herr sie berührt hat (21 10 ff.). Ueberhaupt galt, dass der Herr gegen die Sklavin, die er einmal zu seiner Kebse genommen, sich auch dem entsprechend zu erzeigen hatte. Noch heute ist es bei den Arabern eine Schande, eine Sklavin zu verkaufen, die der Herr zu seiner Konkubine gemacht hat, namentlich wenn sie von ihm Mutter geworden ist.

§ 23. Die Trauergebräuche.

FSchwally, Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892.

1. Noch mehr als die Gebräuche bei Geburt und Heirat geben uns die bei Todesfällen geübten Sitten einen Einblick in das Wesen der alten hebräischen Familie als Kultgenossenschaft. Sache selbstverständlicher Pietät war es, dem Toten die Augen zuzudrücken (Gen 46 4, nach der Mischna auch den Mund) und ihn zu küssen (Gen 50 1). Nach den Angaben des N. T. wurde die Leiche gewaschen (Act 9 37), gesalbt (Marc 16 1) und in Leintücher gewickelt (Matth 27 59). Da wir im A. T. keinerlei Nachrichten darüber haben, so muss das Alter dieser Sitte dahingestellt bleiben. Der alte Glaube, dass man in der Scheol den Verstorbenen an seiner Tracht, den König an dem Diadem, den Krieger am Schwert, den Propheten an seinem Mantel zu erkennen vermag (I Sam 28 14 Ez 32 27), spricht dafür, dass man die Toten so begrub, wie sie bei Lebzeiten gekleidet waren. Die Sitte des Einbalsamirens war den Hebräern fremd, als ägyptische Sitte kommt sie bei Jakob und Joseph zur Anwendung (Gen 50 2f. 26).

Die allgemein übliche Bestattungsweise war das Begraben. Was I Sam 31 8—13 vom Verbrennen der Leiche Sauls erzählt wird, beruht auf Textentstellung (vgl. Klostermann z. d. St.). Die Verbrennung galt als etwas Abscheuliches, als eine Schädi-

gung des Toten (Am 2 1). In einzelnen Fällen kam sie als Verschärfung der Todesstrafe zur Anwendung (Jos 7 25 u. a. § 46). Der Abscheu davor hieng mit dem Glauben zusammen, dass die Seele auch nach dem Tod noch an den Körper gebunden sei. Nicht begraben werden war eine furchtbare Schande, die man nur dem schlimmsten Feind anwünschte (Am 2 1 cf. Jes 33 12 Jer 16 4 Ez 29 5 II Reg 9 10). Denn ruhelos müssen die Geister unbestatteter Toter umherschweifen; in der Scheol sogar ist das Los unbegrabener Leichname jammerwürdig: in den Winkeln und Ecken müssen sie sich herumdrücken (Ez 32 23 Jes 14 15 u. a.).

Auf einer Bahre (*miṭṭâh* II Sam 3 31) trug man den Toten zum Grab hinaus, Leidtragende, die den Klagegesang erschallen liessen, folgten dem Zug (II Sam 3 31 f.). Der Glaube, dass die Gemeinschaft des Geschlechts den Tod überdauere, erklärt die Wertschätzung des Familiengrabs. Es war das Natürlichste, dass man dasselbe ursprünglich auf eigenem Grund und Boden, in der Nähe des Hauses, anlegte (Gen 23 I Sam 25 1 I Reg 2 34 u. a.). Als schweren Vorwurf sprach es Ezechiel aus, dass Judas Könige ihre Toten Wand an Wand mit dem Heiligtum in ihrer Burg begruben. Aus praktischen Gründen wird man allerdings frühe dazu übergegangen sein, die Gräber ausserhalb der Städte anzulegen. Später vollends galten sie für unrein (Num 19 16). Ueber die Bauart der hebräischen Gräber s. § 35. Immer wurde daran festgehalten, dass die Grüfte Familieneigentum waren, in welche kein anderer Fremder niedergelegt werden durfte (Matth 27 60 und Par.). Interessant ist zu bemerken, dass die gleiche Anschauung auch auf nabatäischen Grabinschriften zum Ausdruck kommt (Euting, Nabat. Inschr. a. Arabien No. 2). Dort wird ganz besonders verflucht, wer das betr. Grab schändet oder verkauft, ja wer überhaupt einen nicht zur Familie Gehörigen darin begräbt. Für die Allerärmsten, die sich kein Familiengrab kaufen konnten, für Fremde und Verbrecher gab es eine allgemeine Grabanlage (Jer 26 23 Jes 53 9 Matth 27 7). Es war aber ein schweres Los, nicht bei den Vätern begraben zu werden (I Reg 13 22).

Selbstverständlich galten alle Gräber als heilig, und zwar nicht bloss in dem allgemeinen Sinn, dass ihre Schändung ein ruchloser Gräuel war, sondern in dem ganz speziellen Sinn, dass sie in ältester Zeit Kultusstätten waren. Für eine Reihe von Gräbern berühmter Heroen lässt sich das noch ausdrücklich nachweisen;

viele der berühmten alten Kultusstätten scheinen ihren Ursprung dem Vorhandensein solcher Heroengräber zu verdanken: bei dem Grab der Rahel befand sich ein heiliger Stein *(maṣṣêbhâh)*, in Hebron lagen die drei Patriarchen, in Sichem war Josephs Grab, in Kades Barnea das der Mirjam, unter dem heiligen Baum von Bethel ruhte Debora. Heilige Bäume und Steine fehlten bei diesen Heiligengräbern nicht. Die alte Beduinensitte, die Gräber der Ahnen auf hohen Berggipfeln anzulegen, wird für die Israeliten durch das Grab Arons auf dem Berg Hôr bestätigt. Die Berggipfel aber waren die Sitze der Gottheit. Erst von hier aus versteht man die Anschauung des späteren Gesetzes, welches alle Gräber für unrein erklärt: unrein ist im Verlauf der Geschichte für die Jahvereligion alles das geworden, was in Beziehung zu einem anderen Kultus stand.

2. Vor und nach der Beisetzung gab sich die Trauer um den Verstorbenen in einer Reihe merkwürdiger, übrigens auch von anderen Völkern geteilter Sitten Ausdruck. Ganz gewöhnlich war das Zerreissen des Oberkleids (II Sam 3 31 u. o.); statt des gewöhnlichen Gewandes legte man den *saḳ* (S. 103) an (Jes 15 3 22 12 u. o.); man streute Erde oder Asche auf das Haupt (Jos 7 6 II Sam 1 2 u. o.), gieng barhäuptig und barfuss (Ez 24 17 II Sam 15 30), verhüllte das Haupt oder wenigstens den Bart (Ez 24 17 Jer 14 3 II Sam 15 30), oder legte die Hand auf den Kopf (II Sam 13 18 f.); man setzte sich in Staub und Asche und bestreute sich damit (Jer 3 26 47 1 Hi 2 8). Dazu kamen noch Verstümmelungen aller Art: man schor sich eine Glatze oder raufte sich das Haar aus (Jes 16 6 47 5 Jes 22 12 Mi 1 16 u. o.), man schnitt sich den Bart ab oder stutzte ihn wenigstens (Jer 41 5 48 37 Jes 15 2 Lev 19 27); man machte sich Einschnitte am ganzen Körper oder wenigstens an den Händen (Jer 16 6 41 5 47 5 48 37). Weiter war es Brauch, um einen Toten zu fasten (I Sam 31 13 II Sam 3 35); nach Sonnenuntergang wurde das Fasten durch einen Leichenschmaus geschlossen, bzw. wo es mehrere Tage dauerte, unterbrochen (Hos 9 4 II Sam 3 35 Jer 16 7 f. Ez 24 17 22). Neben dem Totenmahl gab es selbständige Totenopfer, welche auf das Grab gestellt wurden (Dt 26 14). Tob 4 18 wird empfohlen, die Speise nur auf das Grab des Gerechten zu legen, dem Gottlosen aber nichts davon zu geben; der Siracide dagegen spottet über diese Sitte: ‚Was nützt das Opfer einem Schatten?‘ ‚Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet, sind Opferspeisen aufs Grab

gestellt' (30 18 ff.). Als solches Totenopfer ist auch das Verbrennen von Spezereien aufzufassen, das in späterer Zeit bei Vornehmen üblich war (Jer 34 5 II Chr 16 14 21 19). Die Klage um den Toten war ebenfalls mehr als bloss natürlicher Ausdruck des Schmerzes. Zu den Frauen des Hauses, die auf der Erde sitzend weinten, wurden noch die berufsmässigen Klagefrauen hinzugezogen: „Sie stimmten das herkömmlicher Weise mit *'ekh* oder *'ekha* beginnende und in einem eigenartigen Rytmus verlaufende Totenklagelied an und sangen es wahrscheinlich nach feststehender Melodie ab" (STADE GVJ I^2 388. Vgl. die Schilderung modern orientalischer Totenklage bei LANE, Deutsche Ausgabe III, 146 ff.). Auch Zach 12 10—15 spricht dafür, dass die Totenklage eine durch das Herkommen fest geregelte religiöse Handlung war. Flötenspiel mochte das Klagelied begleiten (Jer 48 36; JOSEPHUS Bell. Jud. III 9 5).

Was den Ursprung und die Bedeutung dieser Gebräuche betrifft, so mögen immerhin verschiedene derselben (namentlich die Trauertracht) sich erklären lassen als Aeusserungen eines unbändigen Schmerzes. Das Verbot derselben (Lev 19 28 21 5 f. Dt 14 1 ff.) sucht man dann darauf zurückzuführen, dass sie als übermässige Excesse Jahve nicht gefallen. Allein bei der Mehrzahl lässt sich diese Deutung nur gezwungen durchführen. Wie sollen die Verstümmelungen, das Scheren einer Glatze, das Abschneiden des Barts zu der Bedeutung eines Symbols des Schmerzes kommen? Auch urteilt das Gesetz ganz anders darüber: sie werden verboten mit der ausdrücklichen Begründung, dass sie eine Entweihung sind, welche sich für Israel, die Kinder Jahves nicht ziemt. Auch abgesehen von der Trauer gelten diese Dinge als verunreinigend (Lev 21 5). Weist schon diese Motivirung des Verbotes darauf hin, dass es sich um Ceremonien handelt, welche ursprünglich die Bedeutung von kultischen Handlungen für eine fremde Gottheit hatten, so wird das bestätigt durch das Totenopfer. Solche werden noch heute von den Beduinen gebracht. Man vergleiche damit die bei zivilisirten Völkern noch immer erhaltene Sitte, Speise und Trank auf das Grab zu stellen, deren Ursprung nicht zweifelhaft sein kann. Gerade so, wie im letzteren Fall vielfach das Totenopfer zu den modernen Leichenschmäusen abgeschwächt worden ist, so ist auch die Sitte des Leichenmahls aus dem Opfer herausgewachsen. Jer 16 7 ist allerdings der Text schwerlich unverdorben; dagegen kann sich die Versicherung,

welche der den Zehnten Darbringende abgibt, dass er nichts davon den Toten gegeben habe (Dt 26 14), nur auf Totenopfer oder auf ein Totenmahl beziehen, letzteres ist aber als ein Totenopfer eben dadurch gekennzeichnet, dass das Trauerbrot unrein ist und verunreinigt (cf. Hos 9 4). Dazu stimmt, dass sich bei zahlreichen Völkern, namentlich bei den alten Griechen, die ebenfalls den Ahnenkult hatten, das Totenopfer in Verbindung mit dem Totenmahl findet. Das Zerschneiden des Leibes mit Messern begegnet uns I Reg 18 28 als gottesdienstliche Handlung. Das Abschneiden von Haar und Bart entspricht genau der gleichen Sitte bei den Griechen, welche die Haare dem Toten mit ins Grab gaben (z. B. Ilias 23 135). Auch im Kultus der alten Araber findet sich die Haarschur als Opfer. „Sie hat vielleicht den Sinn, dass man sich dadurch als dediticius der Gottheit bekennt" (WELLHAUSEN, Skizzen III 118). Auch das in bestimmte Formen gefasste Klagelied treffen wir vornehmlich bei solchen Völkern wieder, welche den Kult der Toten haben. Als Geister, welche um die Zukunft wussten (*'ôbh, jidde'ônî*), befragte man sie; man setzte sich zu dem Zweck in die Gräber (Jes 65 4), oder citirte sie durch Beschwörer (Jes 8 19 29 4 I Sam 28). Von hier aus wird man das Verhüllen des Bartes als eine Abschwächung des Abschneidens zu erklären haben, und es gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass auch der Trauertracht religiöse Vorstellungen zu Grunde liegen, vgl. als solche heilige Tracht den *iḥrâm*, welcher von den Muslimen bei der Wallfahrt im Gebiet von Mekka angelegt wird (S. 97 Anm.). Im Einzelnen freilich dürfte es kaum gelingen, die kultische Bedeutung aller Gebräuche zu eruiren, wie dies SCHWALLY versucht hat.

Haben so die Trauergebräuche in letzter Linie im Totenkult ihren Ursprung, so soll damit nicht gesagt sein, dass sich das Bewusstsein hievon noch bis in die späte Zeit erhalten habe. Vielmehr mag schon bald mit dem Sieg der Jahvereligion die Umwandlung begonnen haben, dass an Stelle des ursprünglichen Sinns die abgeblasste Deutung als Ausdrucksformen des übermässigen Schmerzes trat. Durch solche Umdeutung allein vermochten sich die alten Sitten innerhalb der Jahvereligion zu erhalten; diejenigen Gebräuche aber, bei denen diese Umdeutung am schwersten hielt und die Gefahr des Rückfalls in die alten Vorstellungen am grössten war (die Verstümmelungen), wurden eben deswegen als heidnische Gräuel vom Dt und Priestergesetz verboten.

Kap. III.

Die Gesellschaft und ihre Sitte.

§ 24. Das gesellige Leben.

Literatur s. S. 8.

Die heutigen Araber, Fellachen wie Beduinen, sind sehr gesellig angelegte Leute. Bei einer Tasse Kaffe und der Pfeife zusammenzusitzen, Neuigkeiten zu berichten und zu hören, oder dem Sänger und Märchenerzähler zu lauschen, ist ihr grösstes Vergnügen. Dazu kommt ihre sprichwörtliche Gastfreundschaft. Nicht nur dem zugereisten Fremden wird gastliche Herberge bereitet, sondern auch allen Dorfgenossen, dem ganzen Zeltlager steht das Haus eines Jeden offen, sobald eine Familienfeier oder dgl. stattfindet. Denselben Eindruck erhalten wir auch von den alten Israeliten, wenn wir das verhältnissmässig Wenige, was uns über diesen Punkt berichtet wird, zusammennehmen.

1. Von öffentlichen Festen der Israeliten wird uns nicht viel erzählt. Die Hauptvergnügen der Orientalen, Kaffehäuser und öffentliche Bäder waren ganz unbekannt; letztere kamen erst in der römischen Zeit auf. Statt dessen versammelten sich die Einwohner eines Ortes auf dem freien Platz an den Thoren der Städte zu geselligem Plaudern und zum Austausch der Tagesneuigkeiten — ganz wie heute noch zu beobachten ist (Ps 69 13 Thren 5 14). Und nicht bloss Neuigkeiten waren es, die den Gegenstand der Unterhaltung bildeten: wie heutzutage die Beduinen sich daran vergnügen, die grossen Kriegstaten ihrer Stammeshelden immer wieder sich zu erzählen, sei es in gewählter Prosa, sei es in Poesie, wie sie nicht satt werden, die Lieder von Kampf und Sieg zu hören, so sind auch im Volk Israel solche Gesänge von den Heldentaten der Nationalheroen von Mund zu Mund gegangen, von den Sängern und Erzählern in Dorf und Stadt vorgetragen worden. An den Lagerfeuern der Hirten wie in den gemütlichen Gesellschaften unter den Thoren der Städte waren sie der stehende Erzählungsstoff (vgl. Ex 13 8 ff). Diesem Umstand verdanken wir die reiche Ausgestaltung so mancher Heldensage (z. B. über David), aber auch die Ueberlieferung vieler alten Lieder, die für uns als Quelle der Geschichte von unschätzbarem Werthe sind.

Es fehlte auch nicht an Volksbelustigungen: glorreiche Siege wurden mit öffentlichen Festen gefeiert (Ex 15 20); aus der Feldschlacht heimkehrende Helden empfing man mit Gesang und Reigentanz (Jdc 11 31 I Sam 18 6); das Andenken der unglücklichen Tochter Jephtas feierten Israels Töchter durch ein jährliches Fest (Jdc 11 40). Solche Feste der Erinnerung an ein historisches Ereigniss, die freilich meist lokalen Charakter getragen haben mögen, wird es wohl da und dort noch manche gegeben haben. Vor allem war es der Lauf der Natur, der zu regelmässigen Festen Veranlassung gab: Anfang und Ende der Getreideernte, die Weinlese, die Schafschur, das Erstlingsopfer der Herde waren solche allgemeinen Volksfeste. Selbstverständlich trugen diese Feste zugleich religiösen Charakter: dem Landesgott, der die Frucht des Feldes und der Herde verliehen, wurde vor allem in reichen Opfern der Dank dargebracht; aber im Grossen und Ganzen dürfen wir sagen, dass sie in vorexilischer Zeit Volksfeste im besten Sinne des Wortes waren, bei denen es fröhlich zugieng. Knaben und Mädchen erfreuten sich am Saitenspiel, Gesang und Reigentanz (Thrn 5 14 f.): „sie giengen hinaus aufs Feld, hielten Weinlese und kelterten, dann kamen sie ins Haus ihres Gottes und assen und tranken“ wird uns vom Herbstfest der Sichemiten erzählt (Jdc 9 27). Berühmte Heiligtümer wie Silo (Jdc 21 19 I Sam 1) oder Jerusalem zogen Wallfahrer von weit her an (Jes 30 29). Auch sonst gab der Gottesdienst Veranlassung zu froher Feier: als David die Lade in seine Burg brachte, als Salomo den Tempel einweihte (II Sam 6 I Reg 8); wenn ein berühmter Seher in einen Ort kam, versammelte wohl ein festliches Opfermahl die Bewohner (I Sam 9); die einzelnen Familien und Geschlechter vereinigten sich zu regelmässigen Familienopfern (I Sam 20 6).

Damit sind wir zu denjenigen Festen geführt, welche dem Kreis des Familienlebens angehören. Auch da wurde jedes fröhliche und wichtige Ereigniss mit Opfer und Festmahl gefeiert: Geburt, Beschneidung, Entwöhnung eines Kindes (Gen 21 8), Geburtstage (wenigstens in der späteren Zeit Hi 1 4), vor allem Hochzeiten (Gen 40 20 u. a. s. S. 142 f.). Auch die Ankunft guter Freunde, angesehener Gäste, weit gereister Fremden gab willkommene Gelegenheit zu Schmausereien und Gelagen (II Sam 3 20 Tob 7 8; vgl. die Sitten der Beduinen, die in diesem Punkt sich ganz gleich geblieben sind).

In alter Zeit wurden freilich diese Feste recht einfach gefeiert: ein Tier der Herde wurde geschlachtet; das war schon Festfeier genug, auch die üppigsten Gastmähler boten nicht mehr. Bezeichnend ist, dass die Reichlichkeit des Festmahls zu allen Zeiten vorzugsweise darnach bemessen wurde ob viel, weniger darnach, ob vielerlei zu essen da war. Durch doppelte, ja fünffache Portionen ehrte man den Gast, aber auch durch Vorlegung des besten Stückes (Gen 43 34 I Sam 1 5 9 24). Im Vielessen waren wie es scheint die alten Israeliten so gut Meister wie die heutigen Araber. Bei der Unterhaltung spielten auch hier die alten Heldensagen und -Lieder ihre Rolle. Beliebt waren auch Rätsel u. dgl. (Jdc 14 12 ff.). Der Wein durfte bei derartigen Schmausereien natürlich nicht fehlen, trugen sie doch ihren Namen vom Trinken (*mischteh*). Dass es nicht immer so solide hergieng, zeigen Beispiele wie I Sam 25 36 1 13 II Sam 11 13. Freilich wie dann später der Festbraten für die Reichen etwas Tagtägliches wurde, mussten andere Genüsse dazu kommen, um das Festmahl von einem gewöhnlichen zu unterscheiden: da musste Musik, Gesang und Tanz das Mahl würzen (Am 6 4 ff. Jes 5 11 f. u. a.); die Gäste lud man durch Sklaven dazu ein (Prv 9 3 Mtth 22 3 ff.), wusch ihnen die Füsse (Luc 7 44), salbte ihnen Haupt- und Barthaar, Kleider, ja die Füsse mit wohlriechendem Oel (Am 6 6 Ps 23 5 Luc 7 38); mit Blumenkränzen schmückten die Zecher ihr Haupt (Jes 28 1). Das Auftreten von Tänzerinnen (Mth 14 6) scheint erst durch die griechisch-römische Sitte eingeführt worden zu sein. Immerhin muss man auch von der spätesten Königszeit sagen, dass die Gastmähler der Israeliten im Vergleich mit dem Luxus, den die Griechen und Römer entfalteten, sehr einfach waren.

2. Charakteristisch für die israelitische Geselligkeit ist besonders die Gastfreundschaft, die den schönsten Zug im Charakter der alten Israeliten wie der heutigen Orientalen bildet. Für die Beduinen liegt der Wert des Besitzes darin, dass er ihnen gestattet, gastfrei zu sein. In schrankenloser Gastfreundschaft Hab und Gut verschleudern bringt hohen Ruhm. Hochheilig ist das Gastrecht: im Zelt des Todfeindes kann der Flüchtling sicher ruhen. Eine Tat, wie die der Jael (Jdc 4 17 ff.), würde jeden echten Beduinen mit Abscheu erfüllen. In der israelitischen Sage wird sie als Heldentat gepriesen; man sieht, unter den Kämpfen mit den Kanaanitern sind die Sitten verroht. Aber als Ausnahme bestätigt auch diese Geschichte die Regel: Gen 19 4 ff. und Jdc

19 23f. zeigen, wie weit die Pflicht des Gastrechts reichte. — Der Gast, wer er auch sein mochte, wurde freundlich aufgenommen und ins Haus geladen. Einem Fremden die Aufnahme zu versagen, war das Zeichen schmutzigsten Geizes (Hi 31 32 Gen 19 2 Ex 2 21 u. a.). Dem müden Wanderer wurden die Füsse gewaschen (Gen 18 4 19 2); ein Tier der Herde wurde ihm zu Ehren geschlachtet (Gen 18 7). Es gehörte zum guten Ton, nach Namen und Geschäft erst, nachdem der Gast sich erquickt hatte, zu fragen (Gen 24 33). Beim Abschied wurde er wohl ein Stück Wegs begleitet (Gen 18 16 31 27), — lauter Sitten, die auch dem klassischen Altertum nicht fremd sind und sich bei den Beduinen bis aufs Kleinste hinaus erhalten haben.

3. Von den Umgangsformen gilt dasselbe, dass sie sich durch alle Jahrhunderte gleich geblieben sind. Eine ausserordentliche Höflichkeit ist in ihnen mit Herzlichkeit gepaart. Der gewöhnliche Gruss ist der Friedensgruss „Heil sei mit dir" (Jdc 19 20 u. a.). Daneben aber sind zahlreiche Segenswünsche im Gebrauch: „Gott begnadige dich" (Gen 43 29); „Jahve sei mit dir" (Ruth 2 4); worauf etwa entgegnet wurde „der Herr segne dich". Daher wird für Grüssen der Ausdruck *bêrêkh* „segnen" gebraucht (II Reg 4 29). Ebenso begleitet man den Scheidenden mit einem Segenswunsch.

Nach Gruss und Gegengruss war es das erste, dass man sich in langen wortreichen Formeln nach dem gegenseitigen Befinden erkundigte (I Sam 25 6). Damit vergleiche man die arabischen Grüsse, die sich zu einem förmlichen Zwiegespräch von lauter Glückwünschen gestalten.

Sehen sich Verwandte oder Freunde nach längerer Trennung wieder, so ist die Begrüssung noch umständlicher: sie fallen einander um den Hals, umarmen sich, küssen sich auf Mund, Stirne und Wangen; auch Thränen der Rührung sind dabei nicht selten (Gen 29 11 33 4 Ex 4 27 18 7).

Den Verkehr mit Höherstehenden beherrscht die strengste Höflichkeit; je weniger bedeutend die sozialen Unterschiede zwischen Hoch und Niedrig sind, um so mehr wird auch heutzutage darauf geachtet, dass ein Jeder die ihm zukommende Ehrenerweisung erhalte. Die Araber sind in dieser Hinsicht nach unseren Begriffen geradezu kindisch peinlich; darin liegt ihre Ehre. Dem geehrten Gast geht der Hausherr entgegen, mehr oder weniger Schritte, je nach dem Grad der Ehre, die er ihm erweisen will

(Gen 18 2 19 1). Nach dem Verhältniss des Rangs beugt sich der Niedere vor dem Höheren unter Umständen bis zur Erde (Gen 18 2 19 1 33 3 I Sam 20 41); ja vor Fürsten und hohen Beamten wirft man sich geradezu auf den Boden. War der niedriger Stehende beritten, so erforderte es die Höflichkeit, dass er sofort von seinem Pferd abstieg und die gebührende Verbeugung machte (Gen 24 64 I Sam 25 23). Weiter gehörte zu den Ehrenbezeugungen, mit welchen man vor Höhere zu treten pflegte, die Darbringung eines Geschenkes (Gen 33 10 43 11 I Sam 17 18 u. a.). Vor allem sind es die ‚Alten', denen von Seiten der Jüngeren mit unbegrenzter Ehrfurcht und Höflichkeit begegnet wurde. „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Alten ehren" fordert Gesetz und Sitte (Lev 19 32 Hi 29 8) vgl. die ägyptische Anstandsregel; „Setze dich nicht, während ein Alter steht" (Erman I 238). Diese gute alte Sitte, die in letzter Linie in der hohen Stellung (der Schechs) in der Stammverfassung der Nomaden wurzelt, ist allezeit in Kraft geblieben, Ehrfurcht vor dem Alter kennzeichnet die semitische Höflichkeit; es ist bezeichnend, dass noch das spätere Gesetz sie mit der Gottesfurcht zusammenstellt (Lev 19 32). Auch diese Gebräuche haben sich alle erhalten; dagegen finden wir von den sonstigen heute im Orient üblichen Gebärden beim Grüssen (Legen der Hand auf Brust, Stirne und Mund) keine Spur.

Dementsprechend drückte sich die Unterwürfigkeit auch in der Form der Unterhaltung aus. Der Höhere wurde angeredet als ‚Herr' (*ʾadônî*, Gen 24 18 I Sam 26 18). Der geringe Mann redete von sich nicht in der ersten, sondern in der dritten Person, bezeichnete sich als den Sklaven, als einen ‚toten Hund' u. dgl., den Angeredeten als den Herrn (Gen 18 3 33 5 vgl. I Sam 9 8 24 15 II Reg 8 13). Noch heute redet der Niedrigstehende von sich in der dritten Person und gebraucht den Ausdruck *el-faḳîr*, ‚der Arme'. Diese Beispiele zeigen zugleich, wie in ächt orientalischer Weise die überschwengliche Phrase eine grosse Herrschaft führt. „Ich habe dein Antlitz erschaut, wie das eines himmlischen Wesens, indem du mich zu Gnaden annahmst" sagt Jakob zu seinem Bruder Esau (Gen 33 10). Bei Kauf und Verkauf ist es bis auf den heutigen Tag eine stehende Phrase des Verkäufers: „Nimm es umsonst, ich schenke es dir", die um so öfter wiederholt wird, je mehr der Verkäufer für seine Waare fordert und im Handel herausschlagen will (vgl. Gen 23 11 u. a.).

§ 25. Die sozialen Verhältnisse.

Nowack, die sozialen Probleme in Israel. Rektoratsrede. Strassburg 1892.

Das Nomadenleben kennt keine sozialen Unterschiede; Reichtum bedingt bei den Beduinen weder Einfluss noch Macht. Höchstens verbindet sich damit das Vorrecht, in ausgedehntem Masse Gastfreundschaft zu üben, und hierin sich auszuzeichnen ist der Ehrgeiz der Beduinen. Für sich selbst lebt der reichste Schech nicht anders als der ärmste Mann: sie essen dieselben einfachen Speisen, sie kleiden sich in das gleiche geringe Gewand; ihre Arbeit ist die gleiche: der Raub; ihr Genuss ist derselbe: ein flüchtiges Pferd zu reiten, Weib und Kinder zu schmücken. Reichtum kann schon deswegen keine Macht sein, weil es im Beduinenleben wie nirgends sonst heisst: wie gewonnen, so zerronnen. Ueber Nacht ist der reichste Mann durch feindlichen Ueberfall zum Bettler geworden, und es giebt wenige, die solches Schicksal nicht ein- oder mehrmal schon in ihrem Leben durchgemacht; ein einziger kühner Handstreich ersetzt aber ebenso rasch wieder das Verlorene.

Der Uebergang zum Bauernleben musste bei den Hebräern wie überall schliesslich zu sozialer Ungleichheit führen. Im Bauernstand bekommt das gesicherte Eigentum seinen vollen Wert; die notwendig sich einstellende Verschiedenheit des Besitzes bedeutet eine Verschiedenheit des Ranges und Ansehens. Freilich blieben auch jetzt zunächst noch die Verhältnisse recht einfach. Da es keine Priesterkaste und keinen Kriegeradel gab, so dürfen wir annehmen, dass die gewonnenen Gebiete gleichmässig unter die waffenfähigen Männer verteilt worden waren. Der Angesehene und Reiche bebaute sein Feld gerade so gut wie der Arme. Der benjaminitische Edle Saul kam gerade mit seinem Ochsengespann vom Felde heim, als die Gesandten von Jabes Hilfe suchend in seiner Heimat eintrafen (I Sam 11 5); der berühmte Feldherr Joab war in Friedenszeiten ein Landmann (II Sam 14 30). Noch trieb Israel keinen nennenswerten Handel, der von auswärts den Luxus anderer Völker ins Land gebracht hätte. So erhielt sich mit der Einfachheit der Sitte die soziale Einheit.

Doch die Zeiten änderten sich. Salomos Regierung bildete einen Wendepunkt (vgl. S. 78). Ueberall tritt bei ihm das Bestreben hervor, es anderen orientalischen Herrschern gleichzutun.

Seine Liebhabereien waren echt orientalisch königliche: Weiber, Bauten, Luxus. Daneben begann Salomo zuerst damit, in Gemeinschaft und in Konkurrenz mit den Kanaanitern Handel im grossen Stil zu treiben (cf. § 34). Dazu kam noch ein weiteres: mit dem Königtum war das Aufkommen eines königlichen Beamtentums gegeben (s. § 42). Damit trat in die alte sociale Gliederung eine neue Klasse von Leuten ein, die einen von allen anderen scharf geschiedenen Stand bildeten und gegenüber der gewöhnlichen ‚Plebs' etwas besseres und höheres sein wollten.

Beides trug dazu bei, die bisherige Einfachheit der Verhältnisse vollständig zu zerstören. Die orientalische Palastwirtschaft mit ihrem Despotismus wurde im Kleinen von den königlichen Beamten nachgemacht, denen Macht vor Recht gieng; der Handelsgeist ergriff das Volk und damit kam das Geld zu bisher ungeahnter Macht (Hos 12 8 f. Jes 2 7 ff.). Man braucht nur die zahlreichen Strafreden der Propheten zu lesen, wie ein Amos die reichen Israeliten, namentlich die Beamten, abkanzelt, weil sie ihre Häuser aufs Luxuriöseste einrichten, Tag für Tag in den Genüssen des üppigen Mahles schwelgen, ihre Zeit beim ausgelassenen Trinkgelage mit leichtfertiger Musik hinbringen (Amos 6 4 ff. cf. Jes 5 11 f. u. a.), oder wie ein Jesaia gegen die vornehmen Damen eifert, die mit einem wahren Raffinement alle Künste des Toilettentischs betreiben (3 16—25), um den ganzen Unterschied der alten und der neuen Zeit zu verstehen. Und nicht bloss, dass im Schlemmen und Prassen der Ueberfluss vergeudet wurde, — die ‚auri sacra fames', das Streben um jeden Preis reich zu werden, ergriff immer weitere Kreise und liess sie über Sitte und Recht sich ungescheut hinwegsetzen. Wucher und Betrug im Handel waren an der Tagesordnung, wenn wir den Propheten glauben dürfen; schamlose Gewalttat und Erpressung ward verübt; die Waisen, Wittwen und Armen wurden um Hab und Gut gebracht, das Recht war um Geld feil bei bestechlichen Richtern, erbarmungslos pfändete und verkaufte der reiche Schuldherr seinen armen Schuldner. So wurden die kleinen Leute, auf denen seit Salomo die Lasten der Frohnden und Steuern vor allem gelegen, immer ärmer, der Mittelstand, der kleine Grundbesitz konnte sich immer weniger halten. Das deutlichste Zeichen davon ist das überhandnehmende Latifundienwesen: „Wehe über die, welche Haus an Haus reihen und Feld zu Feld schlagen" ruft ein Jesaias aus (5 8). Es entstanden sozial geschiedene Stände

innerhalb des Volks. War früher der reiche Grundbesitzer, der angesehene Edle so gut wie der arme Bauer mit seinem Ochsengespann auf den Acker gezogen, so ist diese Gleichheit Aller jetzt unwiederbringlich verloren. Eine weite Kluft tat sich auf und trennte Hoch und Niedrig, Arm und Reich, und vergebens versuchten die Propheten, die Frommen alten Schlags, sie zu überbrücken.

Nicht besser gelang es dem Gesetzgeber. Es ist interessant zu sehen, wie schon das Bundesbuch eine ‚soziale Frage' kennt und zu lösen versucht; es verbietet Wucherzinse vom Volksgenossen zu nehmen (Ex 22 24), sucht die Härten des Pfandrechtes zu mildern (22 12 ff.), fordert für den Schuldsklaven im 7. Jahr der Knechtschaft Freilassung ohne Lösegeld (21 2 ff.) und verlangt ein allgemeines Brachliegenlassen der Aecker je nach 7 Jahren zu Gunsten der Armen, denen zufallen soll, was Feld und Weinberg in diesem Jahr von selbst geben[1]. Dass das Gesetz nicht erreichte, was es wollte, beweist am besten die Verschärfung, die jene Bestimmungen im Dt erfuhren. Dass dieses mitten aus schroffen sozialen Gegensätzen heraus entstanden ist, dass es neben der Reformation des Kultus zugleich auch als zweiten Hauptzweck eine soziale Reformation beabsichtigt, tritt dem Leser auf Schritt und Tritt entgegen. Immer und immer wieder wird die Nachsicht gegen Arme, Witwen und Waisen, Fremde und Leviten als wichtigste soziale Pflicht eingeschärft. Es waltet in dem Buch der echte prophetische Geist, der in gutem Sinn reaktionär ist, die neue Zeit mit ihren grossen Gefahren durchschaut und verdammt. Die einzelnen Bestimmungen des Dt werden später darzustellen sein. Wie unpraktisch freilich der Gesetzgeber bei allem guten Willen war, zeigt die Identifikation von Wucher und Zins: dem Volksgenossen gegenüber ist jedes Zinsnehmen ein verbotener Wucher (23 20), und noch mehr die Verordnung, dass jedes Darlehen nach 7 Jahren erlassen werden solle (15 2). Mit solchen extremen Massregeln konnte eine Sozialreform nicht durchgesetzt werden (Jer 34 8 ff.).

Noch von anderer Seite regte sich die Reaktion gegen die kanaanitische Kultur; auch im Volk merkte man ihre Gefahren, spürte man doch gerade hier vor anderen ihren Fluch, und die scharfen Worte der Propheten waren gewiss manchem geringen

[1] Dieses 7. Jahr ist hier ein relativer, für die einzelnen Aecker verschiedener, nicht wie das spätere Sabbatjahr für das ganze Land einheitlich festgelegter Termin.

Mann aus dem Herzen geredet. Die Tage, ehe es einen König gegeben, erschienen jetzt, als ‚die gute alte Zeit'; besser stünde es um Israel, wenn es die alten Sitten der Väter, die aus der Wüste stammten, beibehalten hätte. Diese Abneigung der unteren Volksklassen gegen die Kultur führte zur Bildung der Sekte der *Rekhabiten*, so genannt nach ihrem Stifter Jonadab Ben Rekhab, der unter Jehu lebte (II Reg 10 15 ff. Jer 35). Ihre Satzung gieng dahin, keinen Wein zu trinken, kein Feld zu bebauen, keinen Weinberg zu pflanzen, kein Haus zu errichten, sondern als Nomaden in Zelten zu leben und von der Viehzucht sich zu nähren — die schärfste Form, in der die Feindschaft gegen alles was Kultur heisst zum Ausdruck kommen konnte. Aber auch sie haben ihre Zeit nicht anders gemacht. Ob überhaupt noch zu helfen war? Die Kultur war einmal da, und weder der Drohrede der Propheten noch der Strenge des Gesetzgebers noch dem Fanatismus einer Sekte konnte ihre Beseitigung gelingen.

Das Exil schuf auch in dieser Beziehung einen ganz frischen Boden, auf dem Ezechiel ungehindert seinen Bau errichten konnte. Grundlage für die soziale Einheit und Gleichheit bildet in seinem Programm die völlig gleiche Verteilung des Landes unter die einzelnen Stämme und Familien; nach seiner Theorie soll ihnen das Land als unveräusserliches Eigentum zufallen. Ausdrücklich spricht er das nicht aus, aber es lässt sich daraus schliessen, dass gleiches auch vom Eigentum des Fürsten gelten soll: wenn er von seinem Erbbesitz einem seiner Beamten etwas geben will, so fällt das Gut im Jahr der ‚Freilassung' wieder an die Krone zurück; nur dem Sohn des Fürsten soll bleiben, was er vom Vater erhalten (45 1 ff. 46 16). Recht und Gerechtigkeit, die überall herrschen, verhindern, dass aufs Neue solche Ungleichheit einreisse. Namentlich kann der Fürst nicht mehr mit Abgaben und Steuern das Volk drücken oder ihm von seinem Besitz nehmen; sein Erbland ist so gross bemessen, dass er mit den Einkünften desselben ausreichen kann nnd muss (45 7 ff.).

Die letzte Konsequenz dieser Theorie zieht P. Nach ihm ist Jahve der alleinige Eigentümer des Landes, die Israeliten sind seine Beisassen und Pächter. Desshalb hört Kauf und Verkauf ganz auf; im Jobeljahr muss ein etwa in der Not verkauftes Landstück wieder an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfallen (s. § 47). Auch dieses Gesetz konnte beim besten

Willen nicht durchgeführt werden, wie die jüdische Tradition ausdrücklich zugibt; ebenso verhielt es sich mit den Gesetzen über das Schuldwesen (s. § 47).

Die soziale Gleichheit war jedoch schon bei der Rückkehr aus dem Exil durch die Stellung, welche die Priester einnahmen, vollständig aufgehoben. Der Priesteradel war im Besitz der ganzen politischen Macht, die dem Volk überhaupt noch geblieben war, und zugleich im Besitz ungeheurer Einkünfte. In die geistige Leitung des Volkes mussten sie sich zwar bald mit den Schriftgelehrten teilen, deren Stand in demselben Mass an Ansehen gewann, als das Gesetz in der Verehrung stieg; sie blieben aber dennoch in politischer und sozialer Beziehung unbestritten die Ersten. Es macht den Eindruck, als ob die äussere Lage der Schriftgelehrten keine besonders glänzende gewesen sei; wenigstens mussten sich die meisten neben dem Gesetzesstudium durch Betreibung eines Handwerkes den Lebensunterhalt verdienen.

Der gleiche Gegensatz in sozialer Hinsicht bestand auch zwischen den Parteien der Sadducäer und Pharisäer, von denen die erstere hauptsächlich die vornehmen Priester zu den ihren zählte, die letztere sich aus den Schriftgelehrten rekrutirte. Die Sadducäer waren die Reichen und Hochgestellten (Josephus Ant. XIII 298 XVIII 17).

Von weittragender Bedeutung war es, dass der soziale Gegensatz zugleich mit dem religiösen sich paarte. Die Sadducäer waren Leute, die sich zu den pharisäischen Traditionen prinzipiell ablehnend stellten und zur griechischen Bildung hinneigten; weltliche Gesinnung und Lauheit des religiösen Interesses charakterisirte sie; die Pharisäer waren die Frommen und Gesetzesstrengen. Nimmt man noch dazu, dass bei den heidnischen Beamten und den in heidnischen Diensten stehenden Juden gleichfalls beides beisammen war: Reichtum und Ungerechtigkeit (cf. die ‚Zöllner‘), so kann es nicht wunder nehmen, dass schliesslich im Volksbewusstsein reich und gottlos, arm und fromm als zusammengehörige Begriffe sich festsetzten. „Wehe euch ihr Reichen, ihr habt euren Lohn dahin!“ — „Selig ihr Armen, das Gottesreich ist euer!“ (Luc 6 21 24) — auch das war in ihrer Art eine Lösung der sozialen Frage.

Kap. IV.

Mass- und Münzwesen, Zeitrechnung.

Brandis, Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866. — Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2. Aufl., Berlin 1882. — Lehmann, Altbabylonisches Mass und Gewicht: Verhandlungen der Berliner anthropol. Gesellschaft 1889, 245—328, 630—648 u. a. — Nissen, Griechische und römische Metrologie: Handb. der klass. Altertumswissenschaft I² 833—890. — Madden, Coins of the Jews, London 1881. — Schürer GJV I² 635—645. — AErmann, Kurze Uebersicht der Münzgeschichte Palästinas: ZDPV 1879 (II) S. 75—80.

§ 26. Die Längenmasse.

Allen metrologischen Systemen liegt das Längenmass zu Grunde. Die einfachsten Mittel zu messen findet der Mensch in der Natur selbst, an seinem Körper. Zur Bestimmung der Länge bietet sich dar der Finger, die Hand, der Arm, die Spanne, der Fuss, der Schritt. Diese Masse finden wir als Grundlage bei allen Völkern. Allein die Massstäbe, welche der Einzelne an seinem Körper trägt, sind verschieden; um allgemein als festes Mass anwendbar zu sein, bedürfen sie einer künstlichen Normirung. Die Frage, ob das ganze Mass- und Gewichtsystem in Babylonien oder in Aegypten seinen Ursprung habe, ist neuerdings wieder sehr lebhaft umstritten.

1. Während bisher allgemein die babylonische Elle als identisch mit der ägyptischen betrachtet wurde, erscheint diese Annahme als unhaltbar seit dem vor einigen Jahren erfolgten Fund einer Statue des Priesterkönigs Gudea (Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr.) in Telloh (Südbabylonien). Ein auf ihr angebrachter Massstab zeigt als kleinste Einheit die Fingerbreite von 16,5 bis 16,6 mm. Nach dem Prinzip des babylonischen Sexagesimalsystems ist hiezu als höhere Einheit ein Mass von 60 Fingern = 995—996 mm anzusetzen. Dazu stimmt, dass die babylonischen Backsteine, die einen Quadratfuss darstellen, im Mittel 330 mm messen. Da allgemein in den klassischen Systemen 1 Fuss = $^2/_3$ Elle ist, darf hieraus auf eine Elle von ca. 495 mm geschlossen werden, genau die Hälfte der Elle des Gudea. Es scheint also auch bei den Massen (wie beim Gewicht) zwei Systeme gegeben zu haben, die im Verhältniss von 1 : 2 standen. Auch die Tafel von Senkereh zeigt dies. Neben dieser gewöhnlichen Elle von 495 mm war nun aber auch eine grosse ‚königliche‘ Elle im Ge-

brauch, zu welcher sich der babylonische Fuss verhielt wie 3 : 5. Diese letztere erscheint regelmässig bei den babylonischen und assyrischen Bauten verwendet; sie misst mindestens 550 mm. Nach Herodot war sie drei Finger breiter als die gewöhnliche Elle. Die gewöhnliche Einteilung der Elle in 24 Finger vorausgesetzt, berechnet sich die königliche Elle des Herodot auf $^{9}/_{8}$ der gemeinen Elle = ca. 556 mm. Weiter zeigt ein bei Ushak in Phrygien gefundener Massstab eine Elle von 555 mm; beides sehr geringe Differenzen von der oben gegebenen Bestimmung der königlichen Elle.

Diese grosse Elle kommt dem Betrag der ägyptischen Elle von 527 mm einigermassen nahe, daher die vielfache Gleichsetzung des babylonischen und ägyptischen Längenmasses. Von letzterem liegen eine Reihe von hölzernen Massstäben mit Inschriften und genauer Einteilung vor, aus welchem hervorgeht, dass auch die Aegypter zwei Ellen besassen: eine grosse ‚königliche' und eine ‚kleine' Elle. Die kleine Elle war in 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten eingeteilt, die grosse war eine Hand länger, also = 7 Handbreiten bzw. 28 Finger. Diese ursprüngliche Einteilung der grossen Elle in 7 Palmen ist aber schon in alter Zeit verdrängt worden, und an ihre Stelle die gewöhnliche, überall gäng und gäbe Einteilung in 2 Spannen, 6 Palmen und 24 Finger getreten. Die Grösse der königlichen Elle lässt sich mit aller wünschenswerten Genauigkeit und Sicherheit auf 525—528 mm festsetzen, demnach die der kleinen Elle auf 450 mm, die der Handbreite auf 75 mm.

2. Ueber die mit den hebräischen jedenfalls identischen syrischen Längenmasse haben wir leider gar keine direkten Angaben[1]. Die hebräische Elle *(ʾammâh)* zerfiel in 2 Spannen *(ẓereth)*, zu je 3 Handbreiten *(ṭôphach)*, zu 4 Fingern *(ʾeṣbaʿ)*. Diese Einteilung scheint auf ägyptischen Ursprung hinzuweisen; doch finden sich auch in Babylonien Spuren einer ähnlichen Teilung. Gegenüber der Sexagesimalrechnung scheint das Duodezimalsystem das ursprünglichere zu sein.

Es begegnen uns nun im A. T. zweierlei Ellen. Ezechiel

[1] Völlig wertlos sind die rabbinischen Bestimmungen der Elle nach nebeneinander gelegten Gerstenkörnern: die Fingerbreite der gesetzlichen Elle soll nach der Tradition zu 7 Gerstenkörnern gerechnet werden. Ebenso willkürlich ist die Berechnung aus dem Hohlmass, aus dem ehernen Meer, das 2000 Bath fasste u. dgl. Die verschiedenen Berechnungsmethoden s. bei Hultsch 434 ff.

(40 5 43 13) sagt ausdrücklich, dass den Massen seines visionären Tempels eine Elle zu Grunde liegt, welche ‚eine Elle und eine Handbreite lang‘ ist, d. h. eine grosse Elle, welche zur kleineren Elle (wenn wir diese nach dem Vorgang der ganzen alten Welt zu 6 Handbreiten annehmen) im Verhältniss von 7 : 6 stand. Die kleine Elle war zur Zeit des Ezechiel die gewöhnliche. Ihre Länge ist als bekannt vorausgesetzt, die der grossen wird als weniger bekannt (oder ganz aus dem Gebrauch verschwunden?) nach der kleinen Elle bestimmt. Schon dass Ezechiel seinen Tempel mit der grossen Elle misst, beweist, dass er sie als das Mass des salomonischen Tempels ansieht. Ebenso betrachtet der Chronist die Sache, wenn er den salomonischen Tempel nach ‚Ellen nach altem Mass‘ erbaut werden lässt (II Chr 3 3). Auch dieses Verhältniss der beiden Ellen stimmt auffallend mit dem der ägyptischen überein, was für die Annahme einer Entlehnung aus Aegypten spricht. Dann wäre die grosse hebräische Elle 527 mm, die kleine ca. 450 mm lang. Bei dem ausgedehnten Handelsverkehr, der schon in frühester Zeit zwischen Aegypten und Syrien stattfand, erscheint dies als durchaus möglich. Die kleine Elle müsste dann jedenfalls schon vor dem Exil die grosse verdrängt haben.

Auf der anderen Seite spricht für babylonischen Ursprung die Tatsache, dass schon im 15. vorchristlichen Jahrhundert babylonische Kultur in ganz Syrien herrschte, und die Wahrnehmung, dass alle sonstigen Masse in ganz Syrien aus Babylonien stammen und nur schwache Modifikationen unter dem ägyptischen Einfluss aufweisen. In diesem Fall wäre die alte grosse Elle der Elle des Gudea von 495 mm gleichzusetzen. Nach einer solchen Elle scheinen die phönicischen Rheder den Laderaum ihrer Schiffe berechnet zu haben: ihr Kubus fasste 10 Sata (s. u.), 3 Kubikellen waren = 1 Koros (s. u.). Die kleine Elle ($^6/_7$ der grossen) würde sich auf 424—425 mm berechnen. Eine solche Elle ist nirgends nachzuweisen. Dagegen hat das altitalische, von dem babylonischen abhängige Mass eine Elle von 412,5 mm = $^5/_6$ der Elle des Gudea. Man könnte sich versucht fühlen, mit dieser Elle die kleine hebräische gleichzusetzen [1]. Vom heutigen Stand-

[1] Dann müsste Ez 40 5 als ein ungenauer Ausdruck dafür betrachtet werden, dass die jüngere Elle um eine (alte) Handbreite kleiner war, als die alte Elle, d. h. 5/6 derselben betrug. Vgl. hiezu auch die rabbinischen Angaben über eine ‚Geräteelle‘ von 5 Handbreiten, nach welchen die Tempelgeräte verfertigt, und eine ‚Gebäudeelle‘ von 6 Handbreiten, nach welcher

punkt der Forschung aus kann die Frage nicht entschieden werden.

Aufwärts von der Elle wird nur die Ruthe von 6 Ellen *(ḳâneh)* genannt und zwar erst bei Ez (40 3 7 8 41 8). Die Ruthe findet sich nur bei den Babyloniern und zwar unter demselben Namen *(ḳanu)*, während die Aegypter ein Klafter von 4 Ellen bildeten. Im hebräischen System ist für dieses Klafter kein Platz; auch die Dimension von 4 Ellen und deren Vielfachen kommt verhältnissmässig selten vor, während die Ruthe und deren Vielfache, 30 und 60 Ellen, eine grosse Rolle spielen.

Wenn endlich die ‚Feldstrecke' *(ḳibhrath hâ'âreṣ* Gen 35 16 48 7 II Reg 5 19) in der syrischen und arabischen Uebersetzung mit Parasange wiedergegeben und als ein bestimmtes Mass gefasst ist, so kann damit entweder die persische Parasange von 5,67 km oder der egypt. Schoinos von 6,3 km gemeint sein, welch' letzterer der Parasange gleichgesetzt wurde. Doch ist es das Wahrscheinlichste, dass der hebräische Text kein bestimmtes Mass im Auge hat.

Als Feldmass wird das Joch *(ṣemed)* genannt (Jes 5 10), d. h. so viel Land, als ein Paar Rinder an einem Tage pflügen können. Alle näheren Zustammenstellungen desselben mit entsprechenden babylonischen Massen sind blosse Vermutungen.

§ 27. Die Hohlmasse.

1. Für die hebräischen Hohlmasse lässt sich mit Sicherheit Babylonien als Heimat erschliessen. Das ägyptische System ist aufgebaut in der Stufenfolge von 1, 10, 20, 40, (80), 160 Hin, also in einer regelmässigen geometrischen Reihe. Das babylonische dagegen beruht durchaus auf der Sexagesimalrechnung, wie alle babylonischen Masse. Wir haben über letzteres zwar keine direkten Angaben, aber die zuverlässigen Nachrichten, welche uns über das persische, hebräische, phönicische und syrische Hohlmass vorliegen, treffen derart zusammen, dass es gelungen ist, das babylonische System in allen Hauptpunkten, abgesehen von den Namen der Masse, wieder herzustellen.

Als Masseinheit, von der das System ausging, erscheint der

---

der Tempel gebaut sein soll. — Ausserdem kennt die Tradition noch zwei weitere Ellen, die 1/2 bezw. 1 Finger länger waren als die Gebäudeelle. Die Normalmassstäbe sollen im 2. Tempel aufbewahrt worden sein; vgl. HULTSCH 441 f.

persische Maris (Flüssigkeitsmass). Er stellte das Wassergewicht eines leichten königlichen Talents dar; schon die alten Babylonier haben den Inhalt der Hohlmasse nach dem Gewicht der betreffenden Wasser- oder Weinmenge bestimmt. Hienach lässt sich der Inhalt des Maris im Mittel auf 30,30 l festsetzen.

Dieses Hauptmass wurde dem ganzen System entsprechend in 60 Teile eingeteilt, welche wahrscheinlich wie die 60stel des Talents *Mine* hiessen (= 0,505 l). Alle übrigen Masse sind in Vielfachen dieser 60stel normirt: *1 Kapithe* = 4 Minen; *1 Hin* = 12 Minen; *1 Saton* = 24 Minen; *1 Maris* = 60 Minen; *1 Bath* = 1 Maris + 1 Hin = 72 Minen; *1 Metretes* = 120 Minen; *1 Kor* = 12 Maris = 720 Minen.

2. Ganz ebenso baut sich auch das hebräische System auf. Dem babylonischen 60stel des Maris entspricht das hebräische *log* (Lev 14 10 LXX κοτύλη). Es wird gewöhnlich von den hellenistischen Schriftstellern dem griechisch-römischen Sextar gleichgesetzt (mit welchem Recht s. u.); darnach sind die Angaben dieser Schriftsteller über das Verhältniss anderer Masse zum Sextar einfach auf das Verhältniss zum Log zu beziehen.

Vom Log aufsteigend sind die im A. T. erwähnten Masse folgende:

Das *ḳabh* ist nach späteren Angaben sowohl für Flüssigkeiten als für Trockenes im Gebrauch[1]. Es wird im A. T. nur einmal genannt (II Reg 6 25) und zwar ist dort von einem Viertel-Kab die Rede. JOSEPHUS gibt dies mit ξέστης wieder (Ant. IX 62), er rechnet also das Kab = 4 Log, wozu die rabbinische Angabe stimmt, dass das Kab der 6. Teil des Sea gewesen sei (s. u.). Die Gleichsetzung mit dem ptolemäischen χοῦς von 6 Sextaren bei hellenistischen Metrologen beruht auf einem Irrtum. Der Talmud nennt als Teile des Kab die Hälfte, das Viertel und das Achtel.

Das *ʿômer* wird als Mass für Getreide genannt (Ex 16 16 u. ö.) und in der redaktionellen Glosse Ex 16 36 als 10. Teil des Epha erklärt. Es deckt sich also mit dem *ʿissârôn*, das schon durch den Namen als ‚Zehntel' bezeichnet ist (Lev 14 10 23 13 17 u. a.), und zwar nach Num 28 5 15 4 LXX und JOSEPHUS genauer als Zehntel des Epha. Dazu stimmt die Berechnung des γόμορ bei EPIPHANIUS auf $7^1/_5$ Sextarius, während JOSEPHUS eine Verwechslung begeht, wenn er ihm 7 attische Kotylen gibt (Ant. III

[1] HESYCHIUS nennt es μέτρον σιτικόν καὶ οἰνικόν. HULTSCH S. 451.

142). — Dem Omer und Jssaron entspricht an Inhalt das Zehntel-Bath für Flüssigkeiten, das zwar keinen eigenen Namen hat, aber Ez 45 14 vorkommt.

Das *hîn* erscheint Lev 19 36 als das gewöhnlichste Hauptmass für Flüssigkeiten (wie das Epha für Trockenes). Dem entspricht, dass sehr häufig (Ex 29 40 Lev 23 13 Num 15 4 Ez 4 11 u. a.) kleinere Masse in Bruchteilen des Hin ($^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$ Hin) angegeben werden. Es wird von HIERONYMUS und JOSEPHUS (Ant. III 197) auf zwei attische Choen, d. h. = $^1/_6$ Metretes oder $^1/_6$ Bath bestimmt. Es scheint ihm kein Trockenmass entsprochen zu haben, da Ezechiel (45 13 46 14) die entsprechende Menge als $^1/_6$ Epha bezeichnet.

Das *ṣeʾâh* erscheint in den ältesten Schriften als ein Mass für Mehl und drgl., also für Trockenes (Gen 18 6 I Sam 25 18 II Reg 7 1 16). Die LXX geben es mit μέτρον wieder (I Sam 25 18 οἰφί); Jes 5 10 übersetzen sie *ʾêphâh* mit τρία μέτρα, setzen also das Sea = $^1/_3$ Epha. Ebenso gibt es die Ueberlieferung des Talmud an (der es auch als Flüssigkeitsmass bezeichnet). Die hellenistischen Schriftsteller nennen es σάτον.

Als das gewöhnlichste Mass für Trockenes erscheint das *ʾêphâh* (Dt 25 14 Lev 19 35 f.), bei den LXX οἰφί. Auch dieses wird schon in alter Zeit genannt (Jdc 6 19 Am 8 5 Jes 5 10), ist aber ebenso noch in später Zeit im Gebrauch (Zach 5 6 ff. Ruth 2 17 Prv 20 10 Lev 19 35 f.). Von Teilen desselben wird $^1/_6$ Epha erwähnt (Ez 45 13). — An Grösse entspricht ihm als Flüssigkeitsmass das *bath*, wie Jes 5 10 nahelegt und Ez 45 11 ausdrücklich bestimmt. Die dort verlangte Uebereinstimmung dürfte ursprünglich gewesen sein. Auch das Bath ist in alter Zeit vielfach erwähnt als Einheitsmass für Flüssigkeiten (I Reg 7 26 38 Jes 5 10). Als Teil desselben, entsprechend dem Zehntel-Epha (*ʿissârôn*), wird ein Zehntel-Bath angeführt (Ez 45 14). JOSEPHUS (Ant. VIII 57) gibt den Inhalt beider Masse auf 72 Sextar an, womit das Verhältniss zum γόμορ bei EPIPHANIUS übereinstimmt (s. o.).

Nur einmal (Hos 3 2) kommt das *lethekh* vor, ein Trockenmass, das übereinstimmend auf $^1/_2$ Chomer angegeben wird. Es ist aber überhaupt fraglich, ob damit ein bestimmtes Mass gemeint ist (LXX haben dafür νέβελ οἴνου).

Das grösste Mass ist das *chômer*, abgesehen von Hos 3 2 nur in späten Schriften erwähnt, von Ezechiel (45 11 vgl. mit v. 14) als identisch mit dem *kor* angegeben und als Hauptmass be-

zeichnet, dem Inhalt nach = 10 Epha oder Bath. EPIPHANIUS bestimmt dementsprechend seinen Gehalt auf 30 modii, worunter er 30 σάτα oder Sea versteht. Die Angabe des JOSEPHUS (Ant. XV 314), dass der κόρος 10 Medimnen enthalte, beruht auf einer Verwechslung von Medimnen und Metreten.

Diese verschiedenen Masse, ohne Rücksicht auf ihre Bestimmung für Festes oder Flüssiges zusammengestellt, ergeben folgende Tabelle:

Chomer (Kor)	1	.	.	.	.	.	.	= 364,4 l
Lethekh	2	1	.	.	.	.	.	= 182,2 l
Epha (Bath)	10	5	1	.	.	.	.	= 36,44 l
Sea	30	15	3	1	.	.	.	= 12,148 l
Hin	60	30	6	2	1	.	.	= 6,074 l
Omer (Issaron)	100	50	10	$3^1/_3$	$1^2/_3$	1	.	= 3,644 l
Kab	180	90	18	6	3	$1^4/_5$	1	= 2,0248 l
Log	720	360	72	24	12	$7^1/_5$	4	= 0,5062 l

Bei dieser Berechnung ist ein Talent von 30,3 kg (s. u.) und eine Wassertemperatur von 23° Cels. zu Grunde gelegt; ebenso ist 1 Log = 1 babylonische Mine gesetzt worden, also etwas kleiner als ein Sextarius (0,547 L.). Wenn man nach dem Vorgang der hellenistischen Metrologen 1 Log = 1 Sextarius annimmt, erhält man für das Chomer 39,395 L. Indessen ist nicht nur die engste Verwandschaft des hebräischen Masses mit dem babylonischen sicher, sondern es finden sich auch in der griechischen metrologischen Literatur versteckt mehrere Bestimmungen, welche dem obigen Ansatz sehr nahe kommen. Das Nähere s. bei HULTSCH 454 ff.

Auf den ersten Blick macht die oben gegebene Uebersicht den Eindruck, als ob sich in ihr zwei Systeme kreuzen würden, das Dezimal- und das Sexagesimalsystem. Dem Dezimalsystem würden angehören:

Chomer (Kor)	1	
Epha (Bath)	10	1
Omer (Issaron)	100	10

Allein es ist doch nur der Schein, als ob ein von Anfang an so angelegtes Dezimalsystem vorliegen würde. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass nicht bloss das Epha-Bath mit seinem Wert von 72 Sechzigsteln dem babylonischen Sexagesimalsystem angehört (vgl. das babylonische Bath S. 182), sondern vor allem auch, dass das Issaron-Omer nicht dem ursprünglichen hebräischen Masssystem angehörte, sondern erst später hinzukam. Es wird nur in P erwähnt; die alte Einteilung des Epha-Bath ist die in 3 Teile (*seʾâh, schâlîsch,* vgl. für letzteren Ausdruck Jes 40 12);

auch Ezechiel spricht noch von Sechstel-Epha (45 13). Letzterer hat zum ersten mal die Einteilung des Bath in Zehntel (45 14 u. a.). In der Folgezeit scheint diese Einteilung beim Bath nicht durchgedrungen zu sein, das Hin und seine Teile (s. o.), die keineswegs in ein Dezimalsystem passen, bleiben bei P für Flüssigkeiten in Geltung[1]. Dagegen verschwindet bei den Trockenmassen mit dem Aufkommen der Zehnteilung des Epha die alte Einteilung in Drittel (Sea) und deren Sechstel (Kab); bei P wird nur noch nach Zehnteln gerechnet (Lev 23 13 u. a.). Diese neue Einteilung in Zehntel (s. u.) mag mit dem auch sonst namentlich beim Gewicht und Geld nachweisbaren Eindringen des Dezimalsystems in der späteren Zeit zusammenhängen.

Scheiden wir so Issaron und Lethekh (s. S. 183) aus dem System aus und trennen die Masse für Flüssigkeit von denen für Trockenes, so erhalten wir zwei bedeutend vereinfachte Systeme:

1. Für Trockenes:

				[1 Log =	0,506 l][2]
			1 Kab =	4 Log =	2,024 l
		1 Sea =	6 Kab =	24 Log =	12,148 l
	1 Epha =	3 Sea =	18 Kab =	72 Log =	36,44 l
1 Chomer (Kor) =	10 Epha =	30 Sea =	180 Kab =	720 Log =	364,4 l

2. Für Flüssigkeiten:

				1 Log =	0,506 l
			[1 Kab =	4 Log =	2,024 l][2]
		1 Hin =	3 Kab =	12 Log =	6,074 l
	1 Bat =	6 Hin =	18 Kab =	72 Log =	36,44 l
[1 Kor =	10 Bat =	60 Hin =	180 Kab =	720 Log =	364,4 l][2]

§ 28. Das Gewicht.

1. Auch das Gewichtsystem haben die Hebräer von den Babyloniern durch Vermittlung der Kanaaniter überkommen[3]. Wie sie vor der Ansiedlung als Nomaden gerechnet und gemessen haben, entzieht sich vollständig unserer Kenntniss. Dass aber

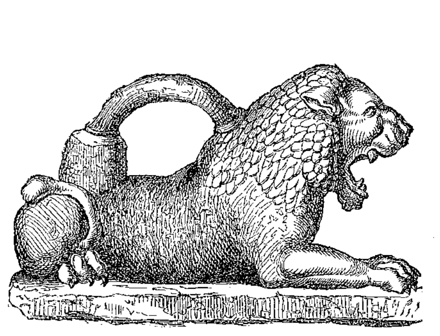
[1] Oder liegt hier am Ende einer der bei P beliebten Archaismen vor? Dagegen spricht aber, dass Sea und Kab in P verschwinden und der Dezimalteilung Platz machen.

[2] Log findet sich im A. T. nur für Flüssigkeiten, Kab nur für Festes angewendet. Kor darf vielleicht nach Ez 45 13 14 auch als Flüssigkeitsmass betrachtet werden.

[3] Auch hier ist die Frage, ob in Babylonien oder Aegypten die ursprüngliche Heimat des Gewichts zu suchen sei, noch viel umstritten, aber für unsere Zwecke irrelevant.

in Syrien und Palästina schon im 16. Jahrhundert v. Chr. das babylonische Gewichtsystem Geltung hatte, geht daraus mit Sicherheit hervor, dass die Tribute, welche die ägyptischen Grosskönige von ihren Vasallen in Syrien erheben, nach babylonischem Mass berechnet sind [1].

Auch beim babylonischen Gewicht ist das Sexagesimalsystem durchgeführt: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Die von Layard aus den Trümmern von Ninive aufgegrabenen altbabylonischen ‚königlichen' Normalgewichte in der Form eines liegenden Löwen oder einer Ente zeigen, dass das babylonisch-assyrische Gewichtstalent in ein schweres und ein leichtes Talent zerfiel, von denen jenes gerade doppelt so schwer war wie dieses, nämlich 1 schweres Talent = 60600 gr [2], 1 leichtes Talent = 30300 gr;



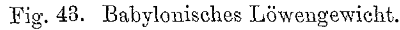


Fig. 43. Babylonisches Löwengewicht.

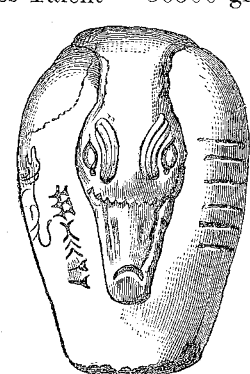


Fig. 44. Babylonisches Entengewicht.

1 schwere Mine (Löwengewicht) = 1010 gr, 1 leichte Mine (Ente) = 505 gr; $^1/_{60}$ schwere Mine (Sekel) = 16,83 gr, $^1/_{60}$ leichte Mine (Sekel) = 8,41 gr.

Neben diesem ‚königlichen' Gewicht existirte, wie neuerdings bekannt gewordene Gewichtstücke zeigen, eine abweichende Gewichtsnorm, die ‚gemeine' Norm, die wahrscheinlich die ur-

[1] Auf der Inschrift von Karnak sind die Beträge allerdings in ägyptischem Gewicht aufgeführt, allein die ungeraden Zahlen zeigen deutlich, dass die ursprüngliche Berechnung nach einem anderen und zwar dem babylonischen System stattgefunden hat.

[2] Neuerdings wird (von Lehmann) das Gewicht der königlichen Mine aus dem Gewicht des Golddareikos etwas höher (1032 resp. 516 gr im Maximum) berechnet.

sprüngliche war. Nach den vorhandenen Normalgewichten (aus dem Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends) berechnet sich der Betrag einer schweren Mine dieser Norm auf 982,4 gr, einer leichten Mine auf 491,2 gr (genau der Betrag von $1^1/_2$ römischem Pfund). Diese ‚gemeine‘ Gewichtsnorm ist es, die wie zu anderen Völkern so auch zu den Phöniciern und Israeliten übergieng. Durch die Angabe des Josephus, dass eine (Gold) Mine zu 50 Sekeln (s. u.) = $2^1/_2$ römische Pfund sei, wird diese Tatsache noch ausdrücklich bestätigt[1]. Die Einteilung der hebräischen Gewichte ist dabei ganz die gleiche wie beim ‚königlichen‘ babylonischen Gewicht:

1 Talent *(kikkâr)* = 60 Minen *(mâneh)* = 3600 Sekel *(scheḳel)*
1 Mine = 60 Sekel.

Demnach beträgt das Gewicht eines Sekels 16,37 gr, eines Talents 58,944 kg. Der Sekel war die Einheit, nach der gewöhnlich gerechnet wurde. Der halbe Sekel trägt auch den Namen *beḳaʿ*.

2. Wir haben nun aber zahlreiche sichere Spuren, dass dieses ‚gemeine‘ babylonische Gewichtssystem bei seiner Wanderung durch Asien im Lauf der Zeit Veränderungen in der Einteilung erfahren hat. Die Sechzigteilung des Talents ist überall durchgedrungen, in Hellas wie in Kleinasien, im persischen Reich wie in Syrien. Allein die weitere Einteilung der Mine in 60 Teile erhielt sich nicht, vielmehr rechneten die Griechen wie die Perser statt 60 nur 50 dieser Sechzigstel — deren Gewicht überall so ziemlich identisch ist — auf eine Mine. Ebenso wurde der Sekel nicht wie in Babylonien in 30, sondern bei den Griechen in 12 (1 Doppeldrachme = 12 Obolen), auf Kypern in 10 Teile zerlegt. Man sieht hier ganz deutlich den alten Kampf des Dezimalsystems mit dem Duodezimalsystem, der bis auf den heutigen Tag fortdauert. Wahrscheinlich ist diese dezimale Modification des babylonischen Sexagesimalsystems auf ägyptischen, wohl durch Phönicien vermittelten Einfluss zurückzuführen.

Die Einteilung der Mine in 50 statt in 60 Sekel hat nicht, wie man zunächst erwarten könnte, eine Vergrösserung des Sekel, sondern eine Verkleinerung der Mine zur Folge gehabt. Es hat

[1] Josephus Ant. XIV 106 ἡ δὲ μνᾶ παρ᾽ ἡμῖν ἰσχύει λίτρας δύο ἥμισυ, also 1 Mine = $2^1/_2$ römische Pfund = 818,62 gr. Da hier die Mine zu 50 Sekel (s. u.) gemeint ist, ergibt sich 1 Sekel = 16,37 gr, eine schwere Gewichtsmine zu 60 Sekeln = 982,2 gr.

nämlich alle Wahrscheinlichkeit, dass diese auffallende Aenderung zunächst nicht am Gewicht, sondern an der Münze vorgenommen wurde. Der gewöhnliche Warenhandel drehte sich, wie heute um Tonnen, Centner und Pfund, so damals um Talent, Mine und Sekel, der Verkehr mit edlen Metallen dagegen vorzugsweise um den Sekel. Die Mine trat zurück, man gewöhnte sich, die Werte nur nach Sekeln zu berechnen, wie wir nur von Mark reden und nicht nach Kronen und Doppelkronen rechnen. Dies empfahl sich um so mehr, als es früher im asiatischen Verkehr Minen von verschiedenem Werte gab, während die Gewichtseinheit des Sekels (abgesehen von geringen Schwankungen) dieselbe war. Wann und wo man es zuerst bequemer gefunden hat, auf das Talent 3000 statt 3600 Sekel zu rechnen, wissen wir nicht; jedenfalls war es bei dem engen Zusammenhang von Münz- und Gewichtsystem in der alten Zeit sehr natürlich, dass das Talent zu 3000 Sekeln, anfangs vielleicht nur Rechnungsgrösse, bald auch zu einem neuen Gewichtstalent wurde, mit anderen Worten, dass sich diese gemischt dezimale und sexagesimale Einteilung vom Münzsystem auch auf das Gewicht übertrug.

Wie frühe diese fünfzigteilige Mine sich in Vorderasien verbreitete, lässt sich nicht genau nachweisen; bei den Juden begegnen wir ihr zum ersten mal in der persischen Zeit: die Chronik (II 9 16) bestimmt das Gewicht der goldenen Tartschen Salomos auf je 300 Sekel Goldes, während I Reg 10 17 dafür 3 Minen angegeben sind, sie rechnet also 1 Mine = 100 Sekel; Exod 38 25 (P) wird die freiwillige Steuer fürs Heiligtum von 603 550 Männern à 1/2 Sekel ausgerechnet auf 100 Talente 1775 Sekel, also 1 Talent = 3000 Sekel, 1 Mine = 50 Sekel. Beiden Stellen gemeinsam ist die Teilung in 50 (resp. 100, was eine hier nebensächliche Differenz ist[1]) statt in 60. Ez 45 12 scheint darauf hinzudeuten, dass zu Ezechiels Zeit die neue Rechnung aufkam[2]. Gleichzeitig hiemit dürfte die weitere Einteilung des Sekels in 20 *gêrâh* sein (Ez 45 12); während wir in vorexilischer Zeit nur Viertels- und halbe Sekel finden, berechnet der Priestercodex die Abgaben ans Heiligtum ausdrücklich in Sekeln „nach heiligem

---

[1] Ez 45 12 (s. u.) entscheidet gegen die Chronikstelle zu Gunsten von Ex 38 25.

[2] Die Stelle ist im hebräischen Text ganz verdorben, die LXX bieten dafür: „Der Sekel soll 20 Gera betragen, fünf Sekel sollen fünf und zehn Sekel sollen zehn sein und zu fünfzig Sekel sollt ihr die Mine rechnen“.

Gewicht, den Sekel zu 20 Gera gerechnet" (Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47).

Aus diesem Zusatz „nach heiligem Gewicht", der vielleicht, wie man vermutete, darauf zurückgeht, dass nach dem Exil das Normalgewicht im Tempel aufbewahrt wurde, darf jedoch nicht auf einen Gewichtsunterschied des neuen vom alten Sekel geschlossen werden, so dass etwa gleichzeitig neben dem ‚heiligen' Sekel noch ein ‚gemeiner' Gewichtssekel, kleiner (nach den Rabbinen nur halb so gross) als jener, im Gebrauch gewesen wäre, vielmehr bildet den Gegensatz hiezu der Silbersekel, der kleiner war als der Gewichtssekel (s. u.).

§ 29. Geld und Münzwesen.

1. Mit dem Gewichtssystem auf engste verknüpft ist das Geldwesen. Geld in unserem Sinn des Wortes (d. h. geprägte Geldstücke) ist in Israel sehr jungen Datums. Der älteste Handel war hier wie überall Tauschhandel. Man kann zwei Arten desselben unterscheiden: auf der ältesten Stufe bedient sich der Mensch der ursprünglichsten Tauschmittel, aller Gegenstände, die für ihn überhaupt Wert haben, besonders des Herdenviehes, auf höherer Stufe der Civilisation der Nutzmetalle (vgl. z. B. Odyssee I 430, Ilias VII 472). Dies der Tauschhandel im strengsten Sinn des Wortes. Dem gegenüber bedeutet es einen ziemlichen Fortschritt, wenn die edeln Metalle, Gold und Silber, zu allgemeinen Wertmessern gemacht werden. Auch hier ist es zunächst noch Tauschhandel: das Tauschmittel, das edle Metall, wird dem Empfänger dargewogen. Allein wir haben hier doch schon den Uebergang zum Geldverkehr vor uns, namentlich wenn — was überall sehr bald geschehen ist — die Anfertigung von Gold- und Silberstücken in einer stehenden Form hinzukommt, die einem bestimmten Gewicht entspricht, so dass diese Metallstücke einen bestimmten Wert haben und eben damit ein bestimmtes Wertverhältniss zwischen den beiden Wertmessern, Gold und Silber, festgesetzt ist.

Auf dieser letzteren Stufe des entwickelten Tauschhandels treffen wir frühzeitig schon die Völker des westlichen Asiens. Als Wertmesser und Kaufmittel wird im A. T. unbedenklich auch für die Patriarchenzeit das Edelmetall genannt (Gen 20 16 23 15 33 19 37 28 u. a.), es war also schon so bei den Kanaanitern zur Zeit des Eindringens der Israeliten, was übrigens auch aus den ägyp-

tischen Tributlisten hervorgeht. Bei der Bezahlung wurde das Gold oder Silber vom Käufer dem Verkäufer dargewogen (Gen 23 16 „400 Sekel Silber, wie es im Handel gang und gäbe war“ [1]; II Sam 18 12; so noch in der Königszeit I Reg 20 39 II Reg 12 12, in der Verordnung des Bundesbuchs Ex 22 16 und bis in die Zeit des Exils Jer 32 9 f. Jes 55 2). Die diesem Zweck dienende Wage mit den Gewichtsteinen pflegte man mit dem Geld in einem Beutel im Gürtel zu tragen (Dt 25 13 ff. Jes 46 6 Prv 16 11).

Das schliesst keineswegs aus, dass schon sehr frühe auch bei den Hebräern zur Erleichterung des Handelsverkehrs die edeln Metalle in bestimmte Formen gebracht waren, deren ungefähren Wert jeder kannte, die daher nicht immer nachgewogen werden mussten und so im Handel eine Art Courantmünze bilden konnten. Bestimmte Angaben hierüber erhalten wir aus dem A. T. nicht [2]. Dagegen erscheint auf den ägyptischen Inschriften und Wandmalereien das erbeutete oder als Tribut gezahlte Gold, soweit es nicht zu Gefässen verarbeitet ist, in der Gestalt von Barren [3], namentlich von Ringen. Was in Vorderasien und Aegypten in diesem Stücke Brauch war, werden wir aber ohne weiteres auch für die Kanaaniter und Hebräer annehmen dürfen. Der hebräische Name für Talent, *kikkâr* (‚Kreis‘), scheint auf die Ringform als die für das Gold übliche hinzudeuten; und wenn I Sam 9 8 von einem Viertelssekel Silber die Rede ist, den der Sklave Sauls bei sich hat, dürfte dabei wohl an ein Silberstück von bestimmter Form gedacht sein.

Während ausser Silber und Gold bei anderen Völkern auch Barren von anderem Metall als Kaufmittel im Gebrauch waren,

---

[1] Aus diesem Ausdruck ist schwerlich zu schliessen, dass der Verfasser an gangbare Münzstücke dachte, sondern der Gewichtssekel, nach dem gewogen wurde, war der allgemein gangbare.

[2] Was *ḳᵉśîṭâh* (Gen 33 19 Jos 24 32 Hiob 42 11; LXX und Hieronymus geben es aus unbekannten Gründen mit αμνος wieder) bedeutet, weiss man nicht, wahrscheinlich ist es eine sonst unbekannte Gewichtsbezeichnung, nicht Name eines Geldstückes. — Die ‚goldene Zunge‘ in Jos 7 21 dürfte ein nicht näher zu bestimmender Schmuck- oder Gebrauchsgegenstand in Gestalt einer Zunge sein, ob man dabei an eine bestimmte Art von Goldbarren zu denken hat, erscheint sehr fraglich.

[3] Vgl. πλίνθοι χρυσαῖ καὶ ἀργυραῖ (Polybius X 27 12) und lateres argentei atque aurei (Plinius n. h. XXXIII 3 17). Bei den Assyrern finden sich keine Barren in Ringform.

z. B. bei den alten Griechen und in Britannien Eisenstangen, in Italien Kupferbarren, finden wir hievon in Palästina auch für die älteste Zeit keine Spur. Am gewöhnlichsten im Verkehr war wohl das Silber, was man daraus schliessen darf, dass die hebräische Bezeichnung für Silber *(keseph)* das gewöhnliche Wort für ‚Geld' überhaupt wurde (vgl. das lateinische argentum). — Ueber den Feingehalt des zu solchen ‚Geldstücken' verwendeten Goldes und Silbers erfahren wir gar nichts, weder aus dem A. T. noch aus assyrischen und ägyptischen Quellen; es ist immerhin auffallend, dass im A. T. immer nur vor falschem Gewicht des Geldes, nie aber vor Fälschung des Metalls gewarnt wird (Dt 25 13 ff. Lev 19 36).

Was diesen ‚Geldverkehr' vom Geldverkehr im strengsten Sinne des Wortes wesentlich unterscheidet, ist weniger die Verschiedenheit der Form: hier Ringe, dort Münzen, als vielmehr das Fehlen einer staatlichen Controle. Eben damit, dass der Münze das Bild des Fürsten aufgeprägt wurde, stand sie, was ihre Grösse, ihr Gewicht, auch ihren Feingehalt und damit ihren Wert betraf, unter staatlicher Garantie und war damit in dem betreffenden Land ohne weiteres gangbar und anerkannt. Dagegen bei den Gold- und Silberringen, auch wenn sie gewohnheitsmässig in bestimmter Form und in bestimmtem Gewicht hergestellt wurden, fehlte jede staatliche Garantie; wollte der Empfänger sicher gehen, so musste er eben immer noch bis in die späteste Zeit, wo der Geldverkehr doch schon ziemlich entwickelt war, das empfangene Metall nachwägen.

Entsprechend der Gewichtseinheit war auch die Werteinheit, nach der man in Israel rechnete, der *scheḳel* (vgl. die Bezeichnung Lira, Pfund für Münzen) und zwar zunächst im Sinn von: Gold oder Silber im Gewicht eines Normalsekels. Nach Teilen oder Vielfachen dieses Gewichtssekels wurden auch die kursirenden Metallstücke angefertigt. Die in Aegypten gefundenen Goldringe lassen sich vollständig in das babylonische Gewichtsystem einreihen, sie wägen $^2/_{60}$, $^3/_{60}$, $^4/_{60}$, $^5/_{60}$ der Gewichtsmine, d. h. 2, 3, 4, 5 Gewichtssekel. Wahrscheinlich unter ägyptischem Einfluss wurde beim Gold allgemein üblich, auf die Mine nur 50 Einheiten (Sekel) zu rechnen (s. o.).

Beim S i l b e r musste dies sogleich sehr unpraktisch werden. Auf die Bestimmung der Grösse und Schwere der Silberstücke musste notwendig die Würderung beider Metalle, d. h. das Ver-

hältniss des Wertes von Gold und Silber zu einander von massgebendem Einfluss sein. Dieses Verhältniss war durchweg im Altertum festgelegt, wir haben also überall Doppelwährung, und zwar war es in Vorderasien das von $1 : 13^1/_3$. War nun der Gold- und Silbersekel (als Werteinheit betrachtet) gleich schwer, so war die Umrechnung eine sehr komplizirte: 1 Gewichtssekel Gold $= 13^1/_3$ Gewichtssekel Silber, ein Verhältniss, das für nebeneinander kursirende Goldstücke unbrauchbar war. Die Bequemlichkeit des Geldverkehrs verlangte also gebieterisch eine andere Festsetzung der Silbereinheit, nach deren Teilen und Vielfachen die umlaufenden Silberstücke gefertigt wurden. Für die Bestimmung dieser Silbereinheit waren 3 Forderungen massgebend: 1) sie musste in einem bequemen Teilungsverhältniss zur Goldeinheit, dem Gewichtssekel Gold stehen, 2) sie musste sich dem Gewichtssystem gut einfügen, also ein bequemer Teil der Gewichtsmine sein, 3) sie durfte an Gewicht und Grösse nicht zu sehr verschieden sein vom Goldsekel. Ein Goldsekel von 8,185 gr ($^1/_{60}$ der *kleinen* gemeinen Mine) war an Wert gleich einem Silberstück von 109,13 gr; in Verhältnisszahlen zur Mine ausgedrückt: $^1/_{60}$ Mine Gold war an Wert $= \frac{13^1/_3}{60} = \frac{10}{45}$ Minen Silber. Alle drei genannten Bedingungen wurden erfüllt, wenn man als Silbereinheit entweder den 10. oder 15. Teil dieses Silberstückes von 109,13 gr nahm. Im ersteren Fall erhielt man ein Silberstück von 10,91 gr ($= ^1/_{10}$ Goldsekel $= ^1/_{45}$ Gewichtsmine), im letzteren Fall ein Silberstück von 7,275 gr ($= ^1/_{15}$ Goldsekel $= ^2/_{135}$ Gewichtsmine). So hat sich eine zweifache Silbereinheit herausgebildet, die ebenfalls den Namen Sekel [1] trägt, obwohl sie mit dem Gewichtssekel gar nichts mehr zu schaffen hat [2]. Auf diese zweierlei Silbersekel wurde dann wiederum

[1] Im Folgenden wird, um jede Verwirrung zu vermeiden, stets von Gewichtssekel, Goldsekel und Silbersekel die Rede sein, bei letzterem wo nötig unter Hinzufügung der Angabe, ob nach dem Zehn- oder Fünfzehnsekelfuss, d. h. ob 1 Silbersekel $= ^1/_{10}$ oder $= ^1/_{15}$ Goldsekel gemeint ist.

[2] Auf diesen Unterschied des schweren Gewichtsekels und des leichteren Silbersekels dürfte sich die Bezeichnung „heiliger Sekel, der Sekel zu 20 Gera“ (Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47) beziehen. Ohne diesen Zusatz mussten die Angaben von P über die Steuer für das Heiligtum von den Zeitgenossen natürlicherweise auf den Silbersekel bezogen werden. Der Zusatz, der verlangt, dass das Silber nach dem Gewichtssekel gezahlt werden soll ist eine Reminiscenz an die Zeit, wo man das Geld noch darwog nach dem ge-

das ganze System von Talent und Mine übertragen, indem man 50 Silbersekel zur Mine und 3000 Silbersekel zum Talent zusammenfasste.

Während der Zehnsekelfuss (1 Silbersekel = $^1/_{10}$ Goldsekel) in alter Zeit in Babylonien, dann in der lydischen und persischen Reichsprägung herrschend war, finden wir den Fünfzehnsekelfuss (1 Silbersekel = $^1/_{15}$ Goldsekel) bei den Silbermünzen der meisten phönicischen Städte, bei einer Reihe von persischen Münzen, die wahrscheinlich in Syrien geschlagen wurden, und dementsprechend auch bei den Juden. Die erhaltenen jüdischen Sekel der Makkabäerzeit schwanken im Gewicht zwischen 14,50—14,65 gr, was genau dem Betrag von $^2/_{135}$ der grossen ‚gemeinen‘ babylonischen Mine (14,55 gr) entspricht. Dass in der vorpersischen Zeit der Silbersekel im Wert von $^1/_{15}$ Goldsekel im Gebrauch war, dafür liegt ein ziemlich sicherer Beweis darin, dass wir den Sekel bei den Israeliten halbirt und geviertellt finden: $^1/_2$ Sekel auf den Kopf beträgt bei P die Steuer für das Heiligtum, ein Viertelsekel wird gelegentlich (I Sam 9 8) erwähnt. Diese Zwei- und Vierteilung der Silbereinheit sehen wir überall beim Fünfzehnsekelfuss, während da, wo der Sekel nach dem Zehnsekelfuss bestimmt war, sich die Einteilung desselben in Drittel findet. Diese Drittelsekel haben dann in Palästina Eingang gefunden mit dem persischen Münzsystem, das nach dem Zehnstaterfuss normirt war: von Nehemia wird (10 33) die jährliche Tempelsteuer auf $^1/_3$ Sekel festgesetzt. Dabei ist übrigens noch zu bemerken, dass das persische Münzsystem von dem kleinen Talent ausgieng und als Einheit nicht den alten babylonischen Sekel ($^1/_{45}$ der Mine), sondern die Hälfte davon (5,61 gr) zu Grunde legte und als ***siglos*** bezeichnete. Dieser persische Siglos verhält sich also zum jüdischen wie 3 : 8; er wurde nicht als Fünfzigstel, sondern als Hundertstel der Mine betrachtet. Die Münzprägung der Makkabäer schloss sich dann wieder, wie oben bemerkt, an den Fünfzehnsekelfuss unter Zugrundlegung der grossen Mine an, und so treffen wir zur Zeit Christi die Tempelsteuer wieder auf $^1/_2$ Sekel festgesetzt (Matth 17 24 27). Denn nach JOSEPHUS (Ant. III 194) hatte der jüdische Sekel jener Zeit den Wert von vier Drachmen. Eine gleichwertige Münze war auch in Tyrus im Gebrauch (JOSEPHUS Bell. Jud. II 21 2).

---

wöhnlichen Gewicht, verrät aber durch die Einteilung des Gewichtssekels in 20 Gera seinen jungen Ursprung.

Hiernach erhalten wir folgende Uebersicht:

I. *Altes Gewicht*
(grosses Talent nach der ‚gemeinen' babylonischen Gewichtsnorm):

		1 Sekel =	16,37 gr
	1 Mine =	60 Sekel =	982,4 gr
1 Talent =	60 Minen =	3600 Sekel =	58,944 kg

II. *Gold und späteres Gewicht:*

		1 Sekel =	16,37 gr
	1 Mine =	50 Sekel =	818,6 gr
1 Talent =	60 Minen =	3000 Sekel =	49,11 kg

III. *Jüdisches Silber:*

		1 Sekel =	14,55 gr[1]
	1 Mine =	50 Sekel =	727,5 gr
1 Talent =	60 Minen =	3000 Sekel =	43,659 kg

IV. *Persisches Silber*
(leichte babylonische Silbermine nach der ‚königlichen' Norm):

		1 (halb) Sekel =	5,61 — 5,73 gr[2]
	1 Mine =	100 (halb) Sekel =	561 — 573 gr
1 Talent =	60 Minen =	6000 (halb) Sekel =	33,660 — 34,380 kg

2. Eigentliche Münzen wurden bei den Juden erst sehr spät geprägt; die ältesten Münzen, deren man sich in Palästina bediente, waren die persischen Dariken (hebr. *darkemônîm*, Esr 2 69 Neh 7 70—72 u. a.)[3]. Wenn Ezr 2 69 schon im ersten Jahr der Regierung des Cyrus von Dariken die Rede ist, so dürfte hierunter, da eigentliche ‚Dariken' erst unter Darius geprägt wurden, der Goldstater des Krösus verstanden sein, der dem Erzähler mit der Darike zusammenfloss. Die eigentliche Darike, das Hauptgoldstück, das bei der Münzreform des Darius Hystaspes zur persischen Landesmünze erhoben wurde, hatte ein Gewicht von 8,40 gr (ziemlich genau = $^1/_{60}$ der leichten babylonischen Mine). Die Münze trägt auf der Vorderseite das Bild des Königs, der entweder knieend oder stehend in der linken Hand einen

[1] $^2/_{185}$ der schweren Gewichtsmine.

[2] $^1/_{90}$ der leichten königl. Gewichtsmine (vgl. S. 193).

[3] Die Chronik lässt in ziemlich naiver Weise den David schon nach Dariken (*'adarkônîm*) rechnen (I Chr 29 7).

Bogen, in der rechten Speer oder Scepter hält. Die Rückseite zeigt nur eine rohe Vertiefung. Die entsprechende Silbermünze (σίγλος Μηδικός) war dem Wert nach = $^1/_{20}$ Darike. Unter dem alten Namen *schekel* dürfte dieselbe vielleicht Neh 5_{15} 10_{33} gemeint sein. Sonst haben wir keine Spur vom Umlauf persischen Silbers in Palästina, es ist ein solcher aber von vornherein wahrscheinlich[1].

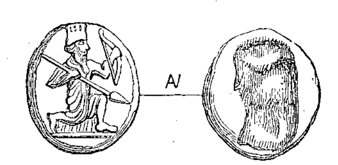


Fig. 45. Darike.

Mit dem Herrn wechselte die Münze. — Dass auch Alexanders Goldstater (Ἀλεξάνδρειος) und seine Silbermünzen (Tetradrachmen und Drachmen) in Palästina kursirten, beweisen die Funde von solchen Tetradrachmen in Palästina.

Es folgten die Münzen der Ptolemäer und Seleuciden. Die Vorderseite derselben zeigt den Kopf des Herrschers oft von seltener Schönheit und höchst charakteristisch gearbeitet. Die Rückseite trägt bei den ptolemäischen Goldmünzen meist ein



Fig. 46. Ptolemäische Silbermünze.

Fig. 47. Seleuciden-Münze.

Füllhorn, bei den Silber- und Kupferstücken einen Adler. Auf der Rückseite der Seleucidenmünzen findet sich ein Apollo, ein thronender Jupiter, eine Minerva oder eine ähnliche Darstellung. Daneben hatten unter der Seleucidenherrschaft verschiedene grössere Städte das Prägerecht; auf ihren Münzen ist, wenn diese Städte sich ganze oder teilweise Unabhängigkeit erworben hatten, das Bild der Seleuciden durch den Kopf der Stadtgöttin ersetzt; ebenso sind die Darstellungen der Rückseite abweichend, bei Tyrus und Sydon z. B. meist ein Adler, der auf einem Schiff-

[1] Auch die 50 ‚Drachmen' Abgabe von jedem geopferten Lamm, die von Bagoses den Juden auferlegt wurden (Josephus Ant. XI 297), dürften als Silbersiglen zu verstehen sein.

schnabel steht, dabei ein Palmzweig, das Wappen der phönicischen Küste.

Auch die Juden erhielten das Recht eigener Münze. Nach I Makk 15 6 verlieh Antiochus VII Sidetes im Jahr 174 aer. Seleuc. = 139/138 v. Chr. dem Makkabäer Simon das Münzrecht. Derselbe scheint übrigens dieses Recht schon früher usurpirt zu haben, wenigstens sind die dem Simon gewöhnlich zugeschriebenen Münzen aus den Jahren 1—5 der Aera von Jerusalem datirt. Diese neue Zeitrechnung begann man mit der Anerkennung der politischen Selbständigkeit Judäas durch Demetrius im Jahr 170 aer. Seleuc. = 143/142 v. Chr., das als erstes Jahr Simons des Hohepriesters und Fürsten der Juden galt. Die Zuweisung dieser Münzen an Simon wird jedoch von namhaften Autoritäten auf dem Gebiet der Numismatik bestritten und ihre Herstellung in die Jahre 66—70 n. Chr. verlegt.

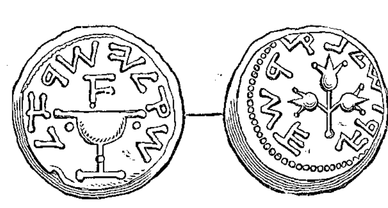


Fig. 48. Silbersekel des Simon Maccabaeus.

Die fraglichen Münzen sind silberne Ganz- und Halbsekel. Auf der einen Seite zeigen sie eine Lilie mit der Aufschrift ירושלים הקדושה ‚das heilige Jerusalem', auf der anderen einen Kelch mit der Umschrift שקל ישראל ‚Sekel Israels' bezw. חצי השקל ‚halber Sekel'. Ausserdem findet sich eine Zahl mit dem Zusatz ש als Abkürzung von שנה, also שד = ‚im Jahre vier'. Man kennt solche Sekel vom 1.—5. Jahr; die der drei ersten Jahre sind die häufigsten.

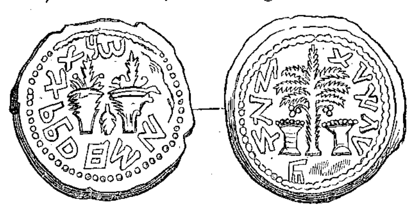


Fig. 49. Kupfermünze (½ Sekel) Simons.

Noch strittiger ist die Datirung von Kupfermünzen in der Grösse von 1, ½ und ¼ Sekel, welche verschiedene jüdische Embleme tragen. Aufschrift der einen Seite: לגאלת ציון ‚der Befreiung Zions'; Aufschrift der andern Seite: שנת ארבע ‚Jahr IV' oder שנת ארבע חצי ‚Jahr IV, ein halber', שנת ארבע רביע ‚Jahr IV, ein Viertel'. Auch diese Kupfermünzen werden vielfach dem Simon zugeschrieben, nach MADDEN (S. 73) scheint wenigstens ihre Zu-

weisung an die seleucidische Periode bis zu einem gewissen Grad gesichert.

Von den Nachfolgern Simons sind uns nur Kupfermünzen bekannt. Johannes Hyrkan ist der erste jüdische Fürst, der seinen Namen auf die Münzen setzen liess. Seine Münzen tragen zwei Füllhörner, zwischen denen ein Mohnkopf steht, auf der Rückseite die Aufschrift יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים, ‚Jochanan der Hohepriester und die Gemeinde der Juden‘ oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים, ‚Jochanan der Hohepriester, Haupt der Gemeinde der Juden‘. Aehnlich sind die Münzen der späteren jüdischen Fürsten. Alexander Jannäus hat als eine Neuerung Münzen mit zweisprachiger Aufschrift (יהונתן המלך ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ).

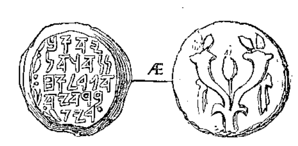


Fig. 50. Münze des Johannes Hyrkanus.

Auch Herodes der Grosse und seine Nachfolger schlugen, soviel wir wissen, nur Kupfermünzen. Die Ausprägung von Gold war in den römischen Provinzen ganz untersagt und auch die von Silber nur einzelnen Städten gestattet. während die Herstellung von Kupfermünzen allgemein freigegeben war. Die Kupfermünzen von Herodes I. haben nur griechische, keine hebräische Aufschriften: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ. Sie führen einen Helm, Anker, Dreifuss. Die Embleme wechseln bei den anderen Fürsten; die Münzen des Agrippa haben z. B. einen Sonnenschirm und drei Aehren, oder den Kopf des Königs u. a.

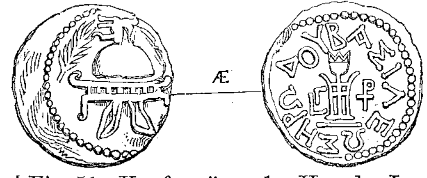


Fig. 51. Kupfermünze des Herodes I.

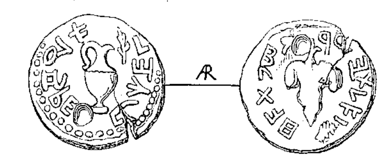


Fig. 52. Münze des Eleazar.

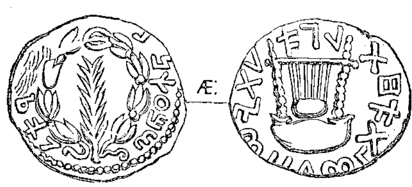


Fig. 53. Münze des Simon Nasi.

Erst während der beiden Aufstände unter Vespasian und Hadrian wurden wieder Silbermünzen geschlagen. Die Münzen des Hohepriesters Eleazar aus dem ersten Aufstand zeigen einen Krug mit der Um-

schrift אלעזר הכהן ‚Eleazar der Priester‘, auf der Rückseite eine Traube mit der Umschrift שנת אחת לגאלת ישראל ‚Jahr 1 der Befreiung Israels‘. Die Münzen mit der Aufschrift שב לחרות ישראל ‚Jahr 2 der Freiheit Israels‘ und dem Namen שמעון (Simon) gehören Simon Bar Kochba an. Bei mehreren derselben ist noch



Fig. 54. Münze des Bar Kochba. Fig. 55. Ueberprägte Münze des Bar Kochba.

erkennbar, dass sie auf römische Denare des Vespasian und Trajan aufgeprägt sind.

Auch in der Folgezeit haben die römischen Kaiser den grösseren Orten Palästinas das Recht, eigene Scheidemünzen zu prägen, gelassen.



Fig. 56. Hadriansmünze der Colonia Aelia Capitolina.

§ 30. Die Zeitrechnung.

Dillmann, Ueber das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil: Monatsberichte der Berl. Akad. der Wissenschaften 1882 914—935.

1. Das älteste hebräische Jahr war nach der Anschauung von P ein reines Mondjahr, d. h. ein Jahr von 12 Mondmonaten und 354 Tagen. In seinem Sintflutbericht (Gen 7 11 vgl. mit 8 14) lässt nämlich P die Flut vom 17. Tag des 2. Monats im einen Jahr bis zum 27. Tag des 2. Monats im anderen Jahr, also 1 Jahr 11 Tage dauern. Diese Zahl ist ganz deutlich entstanden durch

Umrechnung eines Sonnenjahres in ein Mondjahr. Die faktische Dauer der Flut war in der gemeinsamen semitischen Tradition auf ein Jahr angegeben. Damit war, wie P richtig sieht, das allgemein im Gebrauch befindliche Sonnenjahr von 365 Tagen gemeint. In der Voraussetzung, dass die älteste Zeit ein reines Mondjahr gehabt habe, legt P bei der Datirung der Flut ein solches zu Grunde und zeigt seine archäologischen Kenntnisse und seine angebliche historische Genauigkeit darin, dass er nicht einfach den runden Betrag von einem Jahr beibehält, sondern ihn ganz genau umrechnet.

Es dürfte sehr zweifelhaft sein, ob diese Anschauung von P der Wahrheit entspricht. In historischer Zeit war das Jahr der Hebräer immer ein Sonnenjahr oder sollte es wenigstens sein, d. h. es sollte sich mit dem Kreislauf des Lebens in der Natur decken, wie dies ja für ein Hirten- und Bauernvolk selbstverständlich ist. Auch das Jahr der alten Araber vor Muḥammed war ein Sonnenjahr von 365 Tagen. Für den altisraelitischen Kalender ergibt sich dies schon aus den Monatsnamen (s. u.). Ein weiterer Beweis liegt darin, dass der hebräische Festkalender einerseits ganz durch den Naturlauf bedingt war (Ernteanfang und -ende, Weinlese), andererseits ohne Schwierigkeit auf bestimmte Monate festgelegt werden konnte, was schon im Dt geschah. Bei einem reinen Mondjahr, das gegenüber dem Sonnenjahr jährlich um ca. 11 Tage vorrückt, wäre dies unmöglich gewesen.

Der Jahreswechsel fiel in alter Zeit auf den Herbst. Das Fest der Weinlese wurde um die Wende des Jahres als Abschluss des ganzen Festkreises gefeiert (Ex 23 16 34 22). Wenn das Dt im 18. Jahr des Königs Josia aufgefunden und noch in demselben Jahr Ostern gefeiert wurde, so muss der Datirung der Regierungsjahre die Herbstära zu Grunde liegen. Zu demselben Resultat führen die Synchronismen judäischer Kriegsjahre mit den Regierungsjahren des Nebukadnezar bei Jeremia (25 1 vgl. mit 46 2). Auch das altarabische Jahr begann im Herbst. Im Exil änderte sich das unter dem Einfluss der babylonischen Sitte, das Jahr von der Frühjahrsnachtgleiche an zu rechnen; der Priesterkodex zählt die Monate durchweg vom Frühjahr ab. Offenbar als eine Neuerung wird diese Rechnung ausdrücklich angeordnet: „dieser Monat (der Ostermonat) soll für euch an der Spitze der Monate stehen, als erster unter den Monaten soll er euch gelten“

(Ex 12 2). Eine gewisse Konzession musste aber doch an die alte Sitte gemacht werden: bürgerliches und kirchliches Jahr fielen auseinander; das alte bürgerliche Neujahr blieb wenigstens als kirchliches Neujahrsfest in Geltung. Nur so erklärt sich die auffallende Erscheinung, dass das Neujahrsfest, der *jôm terûʿâh,* auf den ersten des siebenten Monates festgelegt wird (Lev 23 24 Num 29 1 vgl. mit Lev 25 9); die Mischna bezeichnet den 1. Nisan (April) als das Neujahr für die Könige, d. h. als bürgerliches Neujahr, den 1. Tischri (Oktober) als massgebend für die Zählung der Jahre. Ebenso gilt nach JOSEPHUS (Ant. I 80f.) für Verkäufe, Käufe und andere Geschäfte das Jahr der älteren ‚vormosaischen' Ordnung, das mit dem Tischri beginnt. Der Verfasser der Makkabäerbücher zählt die Monate vom Frühjahr an, obwohl die Seleucidenära, nach welcher er rechnet, vom Herbst an datirt wird. Während des Exils scheint übrigens der Jahresanfang nicht am ersten, sondern am 10. des 7. Monats gefeiert worden zu sein (Lev 25 9 Ez 40 1). Erst später wurde auf diesen Tag das grosse Versöhnungsfest verlegt.

2. Das althebräische Jahr war aber insofern kein reines Sonnenjahr, als seine Monate nicht ‚Sonnenmonate', d. h. der 12. Teil des Sonnenjahres von 30—31 Tagen waren, sondern Mondmonate, die von einem Neumond (d. h. genauer vom ersten Wiedersichtbarwerden der Mondsichel) bis zum andern reichten, also 29—30 Tage zählten. Das beweisen die Einteilung der Monate in siebentägige Wochen (s. u.), der Sprachgebrauch *chôdesch* (‚Neumond') für Monat und namentlich die wichtige Rolle, welche der Neumond in alter Zeit als religiöses Fest spielte (s. § 69). Aus diesem Grund pflegt man vielfach das hebräische Jahr als ein Mondjahr, genauer zum Unterschied vom ‚freien' Mondjahr von 354 Tagen als ein ‚gebundenes' Mondjahr zu bezeichnen. Um trotzdem ein volles Sonnenjahr zu erhalten, musste zu den 12 Mondmonaten des gewöhnlichen Jahres von Zeit zu Zeit ein 13. eingeschaltet werden. Da die Einschaltung eines solchen 13. Monats in Babylonien schon für die früheste Zeit bezeugt ist, dürfen wir diese Sitte ruhig auch bei den Israeliten voraussetzen. Im A. T. findet sich freilich nirgends eine Spur davon. Es mag auch das Verfahren ein ziemlich wenig geregeltes gewesen sein: die alten Araber z. B. kamen mit ihrem Kalender nie recht zu Stande, sondern fuhren mit den Monaten wild durch die Jahreszeiten herum (WELLHAUSEN, Skizzen III 90f.). Erst

spät nach dem Exil im Talmud (Traktat ***Rôsch haschschânâh***) erscheint die Einschaltung genau geregelt.

Die alten Schriftsteller gebrauchen zur Bezeichnung der Monate die althebräischen Namen derselben. Nur vier von diesen sind uns erhalten: *ʾâbhîbh* war nach der späteren Rechnung der 1. Monat (Ex 13_{4} u. a.), *zîv* der 2. (I Reg 6_{1}), *ʾêthânîm* der 7. (I Reg 8_{2}), *bûl* der 8. (I Reg 6_{38}). Diese Monatsnamen, von denen *bûl* und *ʾêthânîm* auf phönizisch-cyprischen Inschriften wiedergefunden worden sind, haben kanaanitischen Ursprung und sind mit der kanaanitischen Jahresrechnung von den Israeliten übernommen worden. Als ziemlich wahrscheinlich darf nur die Deutung von *âbhîbh* als Monat der reifenden Aehren und von *zîv* als Blumenmonat betrachtet werden, die Erklärung von *ʾêthânîm* als Monat der perennirenden Wasserbäche und von *bûl* als Regenmonat ist möglich. Jedenfalls ist soviel sicher, dass diese Namen nicht für Monate eines Mondjahres geschöpft sind, sondern ein Sonnenjahr voraussetzen; es sind Bezeichnungen der Jahreszeiten und ihrer Unterabteilungen.

Erst in exilischer Zeit mit der Annahme des neuen Kalenders trat an Stelle der Monatsnamen die Bezeichnung durch Zahlen: so bei Jeremias, aber nur in solchen Teilen seines Buches, die nicht von ihm selbst geschrieben oder doch später redigirt sind (KUENEN, Onderzoek II² 1889, 255 ff.), bei Ez und in den Königsbüchern (in den letzteren werden die alten Namen durch hinzugefügte Zahlen erklärt I Reg $6_{37\ 38}$ 8_{2}); endlich bei Haggai (1_{1} 2_{1} u. a.) und Zacharia (1_{17} 7_{1} u. a.). Bei letzterem, ebenso beim Chronisten (Ezr-Neh) beginnen schon die neuen babylonisch-syrischen Monatsnamen einzudringen (Zach 1_{7} 7_{1} Neh 1_{1} 2_{1} Ezr 6_{15} u. o.). Es sind dies folgende Namen:

1. *nîsân* entspricht ungefähr dem April,
2. *ʾijjâr*, Mai,
3. *sîvân*, Juni,
4. *tammûz*, Juli,
5. *ʾâbh*, August,
6. *ʾelûl*, September,
7. *tischrî*, Oktober,
8. *marcheschvân*, November,
9. *kislêv*, Dezember,
10. *têbêt*, Januar,
11. *schebhâṭ*, Februar,
12. *ʾadâr*, März.

3. Der Mondmonat zerfiel in 4 Wochen zu 7 Tagen (*schâbhûaʿ*). Diese Einteilung des Monats hängt mit den Mondphasen zusammen, nicht aber ist die Woche durch die 7 Planeten bedingt.

Die alten Assyrer hatten schon sehr frühe diese Teilung, erst sekundär ist bei ihnen die Benennung der Wochentage nach den Planeten. „Die Siebenzahl ist das einzige Band zwischen beiden. Ohne Zweifel ist die Woche älter, als die Namen ihrer Tage“ (WELLHAUSEN). Ob die Hebräer schon als Nomaden den Mondmonat in diese vier Abschnitte zerlegten, wissen wir nicht. Vielleicht haben sie die Sitte auch erst von den Kanaanitern überkommen. Die einzelnen Tage der Woche wurden bei ihnen immer gezählt und hatten keine Namen mit Ausnahme des Sabbats. Was letzterer Name ursprünglich bedeutete, wissen wir nicht, vielleicht hieng er in seiner ältesten Form mit *schâbhûaʿ* zusammen. Erst später wurde er so gedeutet, als sei er vom Ruhen hergenommen. (Vgl. auch § 69 ff.) Ursprünglich war also der Sabbat wahrscheinlich der 8., 15., 22. (29.) Tag des Monats, den Neumond als ersten gerechnet. Mehr und mehr aber bekam der Sabbat das Uebergewicht über den Neumond, so dass er schliesslich (wie bald wissen wir nicht) „seine eigenen Wege gieng und in regelmässigen siebentägigen Intervallen weitergerechnet wurde, unbekümmert um den Neumond, mit dem er nun kollidirte, statt wie früher durch ihn gestützt zu werden“ (WELLHAUSEN).

4. Schon sehr frühe haben die Babylonier verstanden, den Tag mittelst Sonnenuhren in gleiche Abschnitte zu zerlegen. Indem sie die Dauer eines Sonnenaufganges am Tag der Frühjahrsnachtgleiche vom ersten Sonnenstrahl bis zum völligen Erscheinen der Sonne über dem Horizont massen und mit der Zeit, die von einem Sonnenaufgang bis zum andern verfloss, verglichen, fanden sie, dass der scheinbare Sonnendurchmesser 360 Mal im Himmelsgewölbe enthalten ist, und dass die Zeit eines Sonnenaufganges den 720. Teil eines vollen Tages, 2 Minuten beträgt. Wie ihnen von hieraus ihr ganzes Sexagesimalsystem und das noch heute giltige Verfahren, die Zeit nach Stunden, Minuten und Sekunden zu messen, sich ergab, kann hier im Einzelnen nicht dargelegt werden. Dass die Kunst des Zeitmessens mit dem übrigen babylonischen Masssystem sich frühe schon den Völkerschaften Syriens mitteilte, ist in hohem Grad wahrscheinlich.

Bei den Israeliten finden sich allerdings in vorexilischer Zeit wenig Spuren davon. Im Unterschied von den Babyloniern, welche den Tag am Morgen begannen, rechneten sie ihren Tag von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang. Dies hängt damit zusammen, dass sie ihre Zeit nach dem Mond regulirten, dessen

Sichel erst Abends sichtbar wird. Uebrigens finden sich im A. T. auch Anzeichen der babylonischen Rechnung, so namentlich in dem auf babylonischer Grundlage beruhenden Schöpfungsbericht von Gen 1 (vgl. Ex 12 6 s. Dillmann z. d. St.; u. a.); jedoch wurde dies nie offizielle Rechnung.

Eine genaue Einteilung des Tages nach einem bestimmten Zeitmass wird in vorexilischer Zeit nirgends erwähnt. Es begegnen uns nur allgemeine Zeitbestimmungen wie morgens, abends, mittags, oder Bezeichnungen nach Geschäften, die zu bestimmten Tageszeiten vorgenommen wurden (Gen 24 11) u. dgl. Auch bei der Sonnenuhr des Ahas, über deren Einrichtung wir gar nichts Näheres wissen, deren assyrischer Ursprung aber sicher ist, dürfte es sich nicht um das Messen genau gleich grosser Stunden gehandelt haben, sondern um einfache Einteilung des bürgerlichen Tages in 12 Teile. Dabei wurde auf den Längenunterschied der Tage (längster Tag 14 Stunden 12 Minuten; kürzester Tag 9 Stunden 48 Minuten) keine Rücksicht genommen, so dass die ‚Stunden‘ zu den verschiedenen Jahreszeiten sehr verschieden gross waren: sie schwankten zwischen 49 und 71 Minuten. Diese Tageseinteilung, wobei die Stunden von Tagesanbruch bis Sonnenuntergang gezählt wurden, scheint übrigens erst nach dem Exil auch im gewöhnlichen Leben allgemein üblich geworden zu sein; für ‚Stunde‘ gibt es kein hebräisches Wort, sondern nur das aramäische *schâʿâh*. Sie hat sich nicht bloss in der griechisch-römischen Zeit erhalten, wie das N. T. zeigt, sondern ist bis auf den heutigen Tag in Syrien die gebräuchliche.

Früher noch als die Einteilung des Tages in Stunden begegnet uns die Teilung der Nacht in eine Anzahl gleicher Abschnitte, die ihren deutlich erkennbaren Ursprung darin hatte, dass man die Last der Bewachung des Lagers, der Stadt etc. gleichmässig verteilen wollte. Wahrscheinlich nach dem Stand der Gestirne wurden drei Nachtwachen zu etwa je vier Stunden unterschieden (I Sam 11 11 Jdc 7 19 Ex 14 24). Durch das römische Militär wurde die Zählung von vier Nachtwachen eingeführt, fand jedoch keine Aufnahme in dem Tempeldienst.

Kap. V.
Die Berufsarten.

§ 31. Jagd und Fischfang.

Man pflegt nach den Kulturarbeitsstufen zu unterscheiden Jäger und Fischer, nomadisirende Hirten, ansässige Ackerbauer. Soweit wir die Hebräer zurückverfolgen können, sind sie stets schon auf der 2. Stufe, der der nomadisirenden Hirten, gestanden. Es versteht sich jedoch von selbst, dass beim Uebergang zu einer höheren Stufe die Beschäftigung der niedrigen nicht ganz aufgegeben wird.

1. Die Jagd *(ṣajid)*. In der alten Sage erscheinen Nimrod und Esau als Jäger (Gen 10 9 25 27), im Gegensatz dazu betreibt der Stammvater Jakob nur Viehzucht und will von der Jagd nichts wissen. Schon dies verrät uns, was durch anderweitige Beobachtungen bestätigt wird, dass die Israeliten die Jagd nicht sonderlich liebten und sie nie als eigentlichen Lebensberuf trieben. Weder in der Sage noch in der Geschichte begegnen uns Gestalten gewaltiger Jäger, wie bei anderen Völkern, und während am ägyptischen, assyrischen und persischen Hof die Jagd unter den Liebhabereien der Könige obenan steht und mit Leidenschaft und Sorgfalt gepflegt wird, wird von keinem israelitischen König berichtet, dass er auf die Jagd gegangen sei. Erst Herodes wird uns von JOSEPHUS als eifriger Jäger geschildert (Bell. Jud. I 21 13). Löwe, Bär, Leopard und andere wilden Tiere wurden nicht zum Vergnügen gejagt. Wohl aber hatten Hirten und Bauern sich ihrer in schwerem Kampf zu erwehren (I Sam 17 34 f. u. a.). Dagegen war das Wildpret, an welchem kein Mangel war (S. 39) sehr geschätzt; auf der königlichen Tafel durfte es nicht fehlen (I Reg 5 3 Gen 27 3 ff. Prv 12 27 u. o.).

Ueber die Einzelheiten der Jagd sind wir trotz der mannigfachen Bilder, welche die Sprache vom Jagdleben hergenommen hat, nur mangelhaft unterrichtet. Das Jagdgerät bestand aus Bogen (Gen 27 3), Lanze, Wurfspiess und Schwert (Hi 41 18), beim Hirten vor allem in der Hirtenschleuder und der Keule; daneben stellte man nicht bloss den Vögeln und dem kleinen Wild, sondern auch den grossen Tieren Netze *(rescheth, mikhmâr)* und Schlingen *(pach)*, vgl. Jes 51 20 Ez 19 8 u. a., oder suchte sie in oben verdeckte Fallgruben *(pachath)* zu locken. Noch heute fangen die

Beduinen und Fellachen die Gazellen in einer Art Fanggruben. Hinter hohen Gehegen sind tiefe Gräben angebracht, die gehetzten Tiere springen über die Mauern und brechen sich die Beine. Jagdhunde scheint man nicht gekannt zu haben; doch erwähnt Josephus (Ant 4_{206}) ihre Verwendung als alte Sitte. Ebensowenig hatte man wie sonst im Altertum für die Vogeljagd abgerichtete Falken.

2. Ueber den Fischfang haben wir keine alten Nachrichten; erst geraume Zeit nach der Ansiedlung lernte man die Fische als Nahrungsmittel schätzen (Num 11_5 vgl. S. 92); die zahlreichen Bilder, welche die Propheten in ihren Reden vom Fischfang hernehmen (Am 4_2 Jer 16_{16} Ez 29_4 u. a.), zeigen, dass er zu ihrer Zeit den Israeliten wohl bekannt war. Im N. T. erscheinen dann unter den Anwohnern des Tiberiassees Fischer von Beruf (Luc 5_1ff.).

An Fischereigeräten werden eine Reihe von verschiedenen Netzen genannt (*m^{e}ṣôdâh, chêrem, mikhmereth*[1]), daneben Angeln (*chakkâh*), Fischhacken und Harpunen (*ṣinnâh* Am 4_2 Hi 40_{31}), letztere zum Fang der grossen Fische. Die Fischerei wurde vorzugsweise bei Nacht betrieben (Luc 5_5 Joh 21_3). Sehr fraglich ist, ob man aus Hi 40_{26} schliessen darf, dass die Juden das anderweitig geübte Verfahren kannten, gefangenen Fischen einen Ring durch die Kinnbacken zu ziehen und sie angebunden im Wasser zurückzulassen, um sie lebendig zu verkaufen.

§ 32. Viehzucht und Ackerbau.

Anderlind, Ackerbau und Thierzucht in Syrien: ZDPV 1886 IX 1—73. — Die Fruchtbäume in Syrien: ZDPV 1888 XI 69—104. — Die Rebe in Syrien: ZDPV 1888 XI 160—167. Vgl. die Literatur auf S. 32.

1. Die Nomaden der syrisch-arabischen Steppe sind stets Viehzüchter gewesen. Die vereinzelten Stämme, welche heute vorzugsweise von der Jagd leben (z. B. die Ṣlêbi), bilden eine Ausnahme; überdies treiben auch sie nebenher die Viehzucht so gut wie die Andern, haben wenigstens ihre Pferde und Kamelsherden. Auch die Israeliten sind von Haus aus Hirten. Das hat sich noch in späterer Zeit nie verleugnet. Wohl hat die überwiegende Mehrzahl des Volkes in Kanaan das Leben des Nomaden

[1] Wie sich diese unterschieden, wissen wir nicht; wir dürfen wohl annehmen, dass sowohl das grosse Schleppnetz (σαγήνη Matth 13_{47}) als das Wurfnetz (δίκτυον Matth 4_{20}) in alter Zeit im Gebrauch waren.

mit dem des Ackerbauers vertauscht, allein einzelne Teile des Volkes sind noch lange Nomaden geblieben, was damit zusammenhängt, dass sie immer die Viehzucht als Haupterwerbszweig beibehalten haben. Dies gilt namentlich von den Stämmen des Ostjordanlandes. Dort brachte es die Natur des Landes mit sich, die in ganz besonderem Masse für Viehzucht, weniger für Ackerbau geeignet war (Num 32 Dt 3 19 u. a. vgl. Am 4 1). Auch bei der sesshaft gewordenen Bevölkerung des Westjordanlandes bemerken wir stets eine gewisse Vorliebe für Viehzucht. In der Vätersage wie in der Dichtung wird beständig das Hirtenleben als eine Art idealen Lebens verherrlicht. Zahllose Bilder und Wendungen der Sprache sind vom Hirtenleben hergenommen und bestätigen, dass zu allen Zeiten neben dem Landbau die Viehzucht eifrig betrieben wurde. Der reiche Kalebite Nabal nannte 1000 Ziegen und 3000 Schafe sein eigen; den David macht die Heldensage zum Hirten; Amos bekennt sich selbst als einen solchen; von Azarja wird ausdrücklich berichtet, dass er in der Steppe Judas viele Herden gehalten habe (II Chr 26 10).

Das Leben des Hirten war rauh und arbeitsvoll. „Zwanzig Jahre bin ich jetzt in deinem Dienst, sagt Jakob zu Laban, keinen Widder aus deiner Herde habe ich gegessen; was zerrissen war, habe ich dir nicht gebracht, ich selbst musste es ersetzen; von mir fordertest du es, mochte es bei Tag oder bei Nacht geraubt sein. Des Tags vergieng ich vor Hitze und des Nachts vor Frost; kein Schlaf kam in meine Augen“ (Gen 31 38 ff. vgl. I Sam 17 34 ff.). Ganz abgesehen von den Streifscharen räuberischer Nomaden, denen gegenüber die Hirten machtlos waren, galt es vor allem gegen die wilden Tiere auf der Hut zu sein. Löwen, Bären und Wölfe waren gefährliche Feinde der Herde, und Keule und Schleuder ihnen gegenüber recht einfache Waffen. Vollends die Hirten, welche die Herden reicher Herren um Lohn weideten, waren übel daran; sie mussten was von Tieren geraubt oder von Dieben gestohlen war, ersetzen. Freilich mochte es altes Herkommen sein, dass der Herr auf Ersatz verzichtete, wenn der Hirte durch Vorzeigen der Reste des zerrissenen Tiers, durch einen Eid oder durch Zeugen den Beweis beibringen konnte, dass ein wildes Tier ihm das verlorene Stück der Herde geraubt. So bestimmt es auch das Gesetz (Ex 22 9 ff.). Aber geizige Herren wie Laban setzten sich über Sitte und Recht hinweg und forderten Ersatz. Die grösste Wachsamkeit und Sorg-

falt für die Herde wurde deswegen vom Hirten verlangt. Hunde halfen ihm wohl die Tiere hüten (Hi 30 1); bei Nacht brachte man die Herden in Hürden (Pferche) ein, d. h. von Mauern umschlossene Plätze, die gerne bei einer Quelle oder einem Brunnen angelegt und vielfach durch einen ‚Herdenturm' geschützt wurden (Num 32 16 I Sam 24 4 u. a.; s. S. 125). Sorgfältig wurden die Herden immer wieder abgezählt (Jer 33 13). Der Lohn der Hirtenknechte war kärglich, wie die Jakobgeschichte zeigt; er bestand



Fig. 57. Pflügender Fellache.

wohl gewöhnlich in Produkten der Herde (Gen 30 28 ff.). Uebrigens schämten sich auch wohlhabende Leute nicht, die Herden selbst zu hüten; die Töchter Labans ziehen mit den Hirten ihres Vaters aus.

2. Im Westjordanland haben die Israeliten der grossen Mehrzahl nach die Verachtung des Ackerbaues abgelegt und diesen selbst von den Kanaanitern gelernt. Wir treffen ihn bald als die

Hauptbeschäftigung von hoch und niedrig. Dass die Kanaaniter die Lehrmeister gewesen waren, wurde begreiflicher Weise schnell vergessen, und das herkömmliche Verfahren bei den landwirtschaftlichen Arbeiten, wie fast von allen alten Völkern, auf unmittelbare Belehrung von Seiten der Gottheit zurückgeführt (Jes 28 26 ff.).

Die Bestellung der Wintersaat (Weizen, Gerste, Linsen etc.) beginnt, sobald der Frühregen in gehöriger Menge gefallen ist und den ausgebrannten und zerrissenen Erdboden aufgeweicht hat, also Ende Oktober, im November, oft erst Anfang Dezember. Das Erdreich wurde mit einem sehr primitiven Pflug, der noch heute ganz die gleiche Gestalt hat wie in alten Zeiten, gelockert und umgebrochen, oder eigentlich nur aufgekratzt, denn die Furche

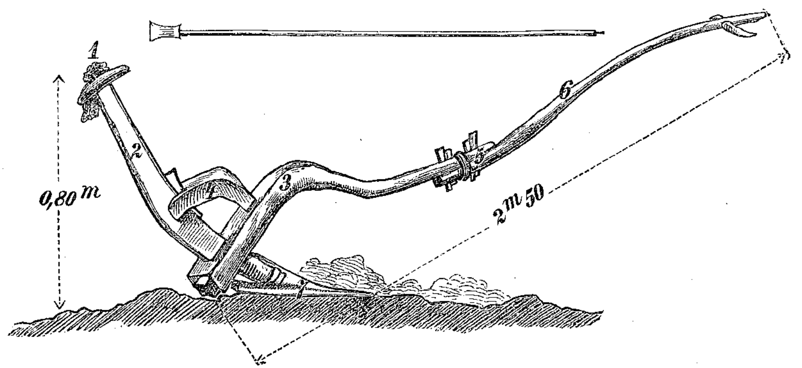


Fig. 58. Moderner syrischer Pflug und Ochsenstachel.

geht nur etwa 10—12 cm tief. Die Saat wird ausgestreut und dann umgepflügt. Den Pflug zieht gewöhnlich ein Joch Ochsen; das Stück Feld, welches ein paar Ochsen an einem Tag pflügen konnten, war die Einheit des Flächenmasses, nach welcher das Ackerland gemessen wurde (*ṣemed,* I Sam 14 14 u. a.)[1]. Zum Antreiben der Tiere bediente sich der Pflüger des Ochsensteckens (*malmâd,* Jud 3 31 I Sam 13 21), eines langen Steckens mit eiserner Spitze, den er gelegentlich auch zum Zerstossen einer Erdscholle brauchte. Das gepflügte Land wurde mittelst der Egge geebnet, die vielleicht nur aus einem starken Brett oder aus einer Walze

[1] Noch heute gilt als Flächenmass in Syrien ein Stück Land, welches ein Paar Ochsen während der Pflugzeit eines Jahres zu bearbeiten im Stande sind, ca. 9 ha (*feddân*).

bestand (Jes 28 24 Hos 10 11). Die Sommerfrucht wird nach Beendigung der Wintersaat Ende Januar oder im Februar gesät. Wie alt die Sitte ist, ein Feld nicht mit zweierlei Samen zu besäen (Dt 22 9 Lev 19 19), wissen wir nicht.

Die Ernte beginnt mit der Gerste im April, im Jordantal schon Ende März; zwischen Ende der Gersten- und Anfang der Weizenernte liegt ein Zeitraum von 2—3 Wochen. In der Regel dauerte so das Erntegeschäft etwa 7 Wochen, eine Zeit fortgesetzten Festjubels und sprichwörtlicher Fröhlichkeit (Jes 9 2 Ps 4 8 u. a.). Das Getreide wurde mit der Sichel geschnitten und zwar nicht sehr tief am Boden, da man auf das Stroh keinen grossen Wert legte. Die Garben wurden sogleich zur Dreschtenne gebracht. Diese war womöglich auf einem luftigen Hügel angelegt, am liebsten wählte man grosse Felsplatten. Auf der Tenne wurde das aufgeschüttete Getreide entweder durch die Hufe von Rindern und Eseln, die man darauf herumtrieb, zertreten; oder man benützte dazu den Dreschschlitten *(chârûṣ, môrag)*, eine grosse Holztafel,

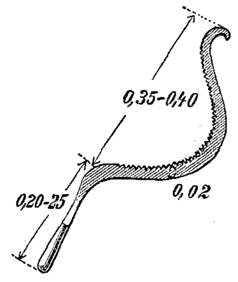
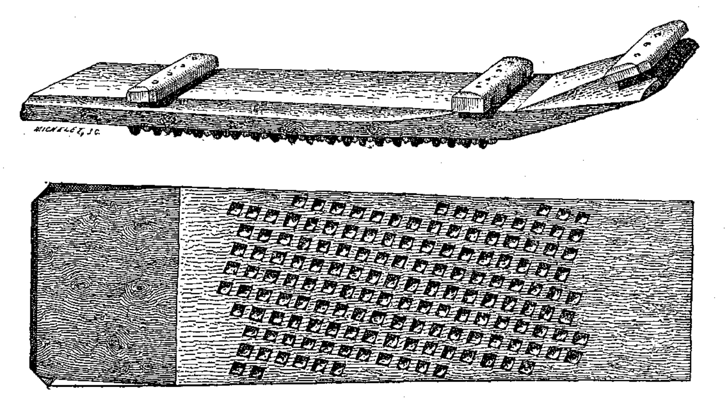


Fig. 59. Moderne syrische Sichel.


Fig. 60. Moderner Dreschschlitten.

auf deren Unterseite harte spitzige Steine eingesetzt sind. Diese wurde mit Steinen oder durch den darauf sitzenden Lenker beschwert von Ochsen über das Getreide gezogen. Beide Arten des Dreschens sind heute noch im Gebrauch. Neben dem Dresch-

schlitten wurde auch der Dreschwagen *(môrag)* wie im alten Aegypten verwendet: ein kleines Wagengestell mit Walzen, an denen runde scharfe Eisenscheiben angebracht sind, die das Getreide verschneiden. Beide Dreschmaschinen wurden gelegentlich auch dazu verwendet, Kriegsgefangene damit kurz und klein zu schneiden (Am 1 3 II Reg 13 7 u.a.). Geringe Quantitäten Getreide wurden und werden wohl auch mit dem Stock ausgeklopft. Beim Dreschen auf der Tenne werden die Halme in ganz kleine Stückchen zerrissen. Durch Worfeln bei einem ruhigen Lüftchen werden die Körner vom Häcksel geschieden. Letzterer *(tebhen)* dient dem Vieh als Futter neben der Gerste; langes Stroh findet keine Verwendung, da man für das Vieh keine Streu kennt. Solange das Dreschen dauert, schläft jeder bei seiner Ernte (Ruth 3 7). Das

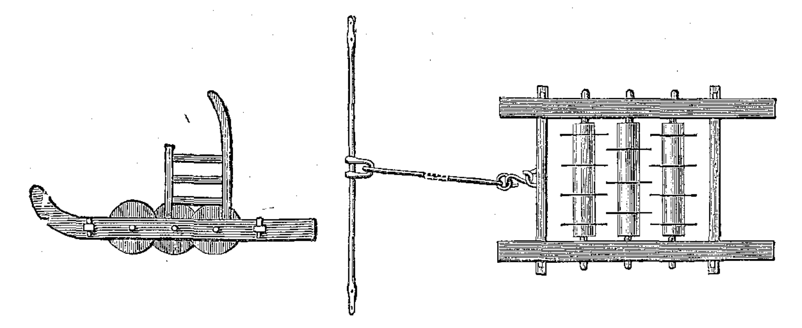


Fig. 61. Alter Dreschwagen.

ausgedroschene Korn bewahrte man wie noch heute auf dem Felde in sorgfältig verdeckten cisternenähnlichen Gruben (*maṭmônîm* Jer 41 8) auf.

Die Felderträge sind in den nicht bewässerten Gegenden Syriens heute nur mittelmässige. In den Gebirgsgegenden Judas rechnet man auf vier Jahre eine volle und drei geringe Ernten. Auf der fruchbaren Ebene Saron trägt Weizen heute im Durchschnitt das achtfache, Gerste das fünfzehnfache; ähnlich in der Jezreelebene. Im Ḥauran sollen ausnahmsweise die Weizenfelder sechzig- bis achzigfältige Frucht tragen.

3. Das beste Zeugniss dafür, dass die Israeliten vollständig zum ansässigen Leben übergegangen sind, liegt darin, dass sie schon frühe von den Kanaanitern W e i n s t o c k , O e l b a u m und F e i g e anpflanzen gelernt haben. Dies ist überall das sichere

Zeichen einer höheren Kulturstufe. Denn in ganz anderem Masse als der Bau der Feldfrüchte setzt die Pflege dieser Gewächse ein sesshaftes Leben voraus. Hier handelt es sich nicht bloss um Unternehmungen auf die Dauer eines halben Jahres, wie sie dann und wann auch der Beduine an der Grenze des bewohnten Landes versuchen kann. Wer Oelbaum, Feige und Weinstock pflanzt, der muss sicher sein, dass er oder doch seine Familie Jahre und Jahrzehnte lang im Besitz seines Eigentums bleibt, denn dann erst bringt ihm sein Garten den vollen Ertrag. Ausserdem ist der Anbau dieser Früchte viel mühsamer. Der Bauer hat zu pflügen, zu säen, zu ernten; weiter kann er nicht thun. Dagegen beim Gartenbau und namentlich bei den genannten Pflanzungen ist noch vieles andere nötig: da müssen Wasserreservoire angelegt und Kanäle gegraben werden, um bei dem trockenen Klima das Land zu wässern; mühsam muss der Boden dem Bergabhang, an dem jene Früchte am besten gedeihen, abgewonnen und durch Terassenbau davor geschützt werden, dass die Winterregen das fruchtbare Erdreich nicht wegschwemmen; es gilt, das Land fleissig zu bearbeiten, von Steinen zu reinigen, durch Mauern und Hecken vor wilden Tieren zu schützen, Keltern für Wein und Oel im Felsen auszuhauen (vgl. z. B. Jes 5 1—5). So ist der Wein- und Olivengarten wegen des grossen Aufwands an Arbeitskraft und Zeit ein kostbares Eigentum; der Wert des Landes und damit überhaupt des Besitzes steigt dadurch, der Wohlstand mehrt sich und ebenso die Behaglichkeit des Lebens. Neue Genüsse bieten nicht nur die neuen Früchte, sondern mehr noch die wechselvolle Arbeit selber. Sie macht des Menschen Geist erfinderisch, indem sie ihn in ganz anderem Masse anstrengt und die Natur sorgfältig beobachten lehrt. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn die Griechen die höhere materielle und geistige Kultur ihres Landes von der Einführung des Wein- und Olivenbaues herleiten. Umgekehrt hat die Feindschaft gegen die Kultur bei den Rekhabiten ihren Ausdruck darin gefunden, dass sie sich grundsätzlich des Weingenusses enthielten.

Olive, Feige und Weinstock erscheinen schon in der alten Parabel des Jotham als die charakteristischen Pflanzen von Palästina; und in der Tat ist das Land wie kaum ein anderes günstig für ihren Anbau. So ist es denn auch ein stehendes Bild des behäbigen Friedens, dass ein jeder in fröhlicher Ruhe unter dem Schatten seines Weinstockes und Feigenbaumes sitzt (I Reg 5 5)

und in der messianischen Zeit sollen die Berge von Most triefen und die Kelterer bis zur Saatzeit Trauben treten (Am 9_{13} Joel 4_{18} u. a.).

Die Fortpflanzung des Oelbaums geschieht durch Wildlinge, welche veredelt werden. Um den Stamm her werden häufig in etwa 1 m Entfernung Wasserfanggräben angelegt. Alljährlich wird der Boden unter den Bäumen ein- oder zweimal umgepflügt. Aeltere Stämme werden mit Erdhügeln oder Mauern umgeben. Die Ernte findet im Oktober und November statt. Durchschnittlich liefert ein Baum nur alle zwei Jahre vollen Ertrag. Das Oel bildet noch heute wie vor Alters einen Hauptexportgegenstand. Zur Gewinnung des Oels wurden die Oliven, noch ehe sie völlig reif waren (die ausgereiften geben ein weniger gutes Oel), behutsam abgeschlagen (Jes 17_{6} 24_{13} Dt 24_{20}). Das feinste Oel erhielt man, wenn man sie in einem Gefäss zerstiess, ohne sie stark zu pressen (*zajit kâthîth* Ex 27_{20} 29_{40} I Reg 5_{25} u. a., *schemen ra'anân* Ps 92_{11}). Der Hauptteil der Olivenernte wurde im Oelgarten selbst in Felsenkeltern (s. u.) gekeltert, d. h. wie der Wein zertreten (Mi 6_{15} Jo 2_{24}; daher der Name Gethsemane, ‚Oelkelter', für den Garten im Kidrontal). Solche Oelkeltern, den Weinkeltern ganz ähnlich, sind noch viele erhalten. Erst im Talmud werden Oelpressen und Oelmühlen erwähnt.

Auch der Weinberg wird 2—3 mal jährlich umgepflügt, bzw. wo an steilen Abhängen dies nicht möglich ist, mit der Hacke bearbeitet. Dass das sorgfältige Beschneiden der Reben und das Ausbrechen der überflüssigen Schösslinge zu einem guten Ertrag nötig ist, wussten schon die alten Israeliten (Jes 2_{4} 18_{5} Mi 4_{3} u. a.). Wie noch heute liess man die Reben entweder am Boden hinranken (Jes 16_{8} Ez 17_{6}) oder zog sie an Pfählen und Bäumen empor (Jes 7_{23} Ps 80_{11}). Die Bezeichnung des Weins als Traubenblut und seine Verwendung als Bild für Blut überhaupt deuten darauf hin, dass vorzugsweise Rebsorten mit schwarzen Trauben, die einen dunkelroten Wein lieferten, gezogen wurden. Die Trauben fangen an einzelnen Orten, z. B. im Ṛôr und am Tiberiassee, schon im Juni an zu reifen, die Zeit der eigentlichen Weinlese ist aber der September. Ueber das Fest der Lese s. § 69. Die zur Bereitung des Weines dienenden Felsenkeltern (*gath*), deren noch viele aus der ältesten Zeit erhalten sind, bestanden aus zwei in den Boden des Felsens eingehauenen runden oder eckigen Becken; das eine war zum Austreten der Trauben (*gath* im en-

geren Sinn, auch *pûrâh*), das andere zum Sammeln des Saftes bestimmt *(jeḳebh)*. Das Pressbecken hatte bis zu 4 m Durchmesser; durch eine tiefe, offene Rinne floss der Saft von da in das Sammelbecken, die Kufe, die bis zu 1 m tief war. Die Trauben wurden meist getreten (*dârakh* z. B. Jes 63 2 u. a.), ein Verfahren, das auch die alten Aegypter neben dem Auswringen der Trauben in einem Schlauch und dem Pressen der Trauben in einer Art Sack häufig anwandten.

Die Gährung des Traubensaftes beginnt in den heissen Ländern, wo zur Zeit der Weinlese (September) noch eine bedeutende Wärme herrscht, sehr bald nach beendigter Kelterung. Der gekelterte Wein wurde in Krüge (Jer 13 12 ff. u. a.) oder in Schläuche (Jos 9 4 13 Hi 32 19 Matth 9 17 u. a.) gefüllt. Dort liess man ihn gähren und eine Zeit auf Hefen liegen, dann wurde er umgefüllt (Jer 48 11 Jes 25 6 ‚Hefenweine' u. a.); dadurch wurde er milder (Luc 5 39).

§ 33. Die Handwerke.

1. Die Nomaden der syrischen Steppe kennen die berufsmässige Ausübung eines Handwerkes kaum. Was der Beduine bedarf, Kleider, Zeltdecken, einfache Geräte, das verfertigt jedes Zelt für sich. Die einzigen Handwerker bei ihnen sind etwa Hufschmiede für den Beschlag der Pferde und Sattler zur Herstellung des Lederwerks. Ihre Beschäftigung wird von vielen Stämmen als unter der Würde eines freien Mannes stehend betrachtet.

Auch im alten Israel hören wir nicht viel von eigentlichen Handwerkern. Flachs und Wolle auf der noch jetzt in Palästina gebrauchten Handspindel zu verspinnen, das Garn zu Seilen zu drehen und zu Zeug zu verweben, aus letzterem die schmucklosen Kleider herzustellen war Sache der Hausfrauen (I Sam 2 19 u. a.). Der Mann verstand es, das Fell der geschlachteten Tiere nicht nur zu Schläuchen zu verarbeiten, sondern auch zu Leder zu gerben und Sandalen, Gürtel und Riemen daraus anzufertigen. Auch für die einfachen Holzgeräte, die er brauchte, reichte seine Geschicklichkeit aus und den Bau eines primitiven Steinhauses brachte er mit Hilfe der Nachbarn notdürftig fertig. Als berufsmässige Handwerker erscheinen nur der Schmied *(chârâsch)* und der Töpfer *(jôṣêr)*. Ihre Arbeit setzte nicht nur eine gewisse Uebung, sondern namentlich besondere Werkzeuge voraus.

Der Nomade auf seinen fortwährenden Wanderungen kann die zerbrechlichen Erzeugnisse der Töpferkunst nicht brauchen. Für ihn sind taugliche Gefässe vor allem der lederne Schlauch oder ausgehöhlte Früchte und drgl. oder hölzerne Schalen; metallene Gefässe da, wo er deren durch Tauschhandel habhaft werden kann. Diese Abneigung gegen Thonwaren scheint auch der sesshaft gewordene Israelite noch einige Zeit beibehalten zu haben. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass nur Eine alte Stelle (II Sam 17 28) solche erwähnt. Sicher hatten übrigens die Kanaaniter die einfachsten Handgriffe der Töpferkunst von den Phöniciern gelernt. Die Hebräer eigneten sich dieselbe wenigstens soweit an, dass sie die elementarsten Bedürfnisse selbst zu befriedigen im Stande waren. Daneben mögen allerdings die Phönicier, die ferne Länder damit versorgten, auch im Innern des Landes mit ihren Töpferwaren hausiren gegangen sein. Erst unter den späteren Königen scheint dieses Handwerk einen Aufschwung genommen zu haben. Gerne entlehnen die Propheten Bilder von der Töpferei: „Wie der Thon in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, ihr vom Hause Israel“ (Jer 18 6 vgl. Jes 29 16 45 9 64 7). Ihnen und dem Volk sind die Vorgänge bei Herstellung eines Topfes ganz geläufig: sie kennen das Kneten des Thons *(chômer)* als erstes Geschäft, er wird mit Füssen getreten (Jes 41 25). Zum Formen bedient man sich der Töpferscheibe (*'obhnajim* Jer 18 3), die, wie der Name sagt, aus zwei Scheiben bestand, welche sich über einander bewegten. Sie wurden mit den Füssen in Gang gesetzt (Sir 38 32). Brennen und Glasiren der Töpfe ist jedenfalls schon frühe von den Phöniciern gelernt worden, wenn es auch erst spät ausdrücklich erwähnt wird (Sir 38 34).

Die Kunst, Metalle zu bearbeiten, mögen in bescheidenen Grenzen schon die nomadisirenden Israeliten besessen haben. In der Sage wird sie jedenfalls sehr hoch hinaufgerückt und ihre Erfindung dem Tubalkain, dem Sohne Lamechs zugeschrieben (Gen 4 22). Dass die Kanaaniter es darin weit gebracht hatten, ist schon erwähnt (S. 68); sie waren, wie es scheint, namentlich auch darin den Israeliten überlegen, dass sie mehr Eisen anwendeten; so hatten sie z. B. eisenbeschlagene Kriegswagen (Jdc 1 19 u. a.). Die Israeliten dagegen gebrauchten noch lange nach ihrer Ansiedelung vorwiegend das Erz (Bronce). Aus Bronce *(n^echôscheth)* waren z. B. die Küchengeräte, ebenso die Bewaffnung: Helm, Schild, Panzer, Beinschienen, Bogen und vielleicht

auch das Schwert (I Sam 17 5 ff. II Sam 22 35). Unter der von den Nachbarvölkern eroberten Kriegsbeute wird das Erz gleich hinter Gold und Silber genannt (II Sam 8 8 10). Ebenso waren die Geräte des salomonischen Tempels aus Erz verfertigt (I Reg 7 13 ff.). Dagegen hatte der Spiess des Riesen Goliath von Gath eine eiserne Spitze; auch Messer, Schwerter, Aexte und drgl. mögen frühe schon aus Eisen hergestellt worden sein, wenngleich dies erst im Dt ausdrücklich bezeugt ist (19 5 27 5; vgl. übrigens mit letzterer Stelle Ex 20 25).

2. Immerhin dauerte es ziemlich lange, bis die Israeliten *einige Geschicklichkeit in der Bearbeitung von Erz und Eisen* gewonnen hatten. Es ist übertrieben, wenn es heisst, dass sich zur Zeit Sauls im ganzen Land kein Schmied befand, und desshalb jeder, der seine Pflugschar, seinen Karst, seine Axt oder seinen Ochsenstachel schärfen lassen wollte, zu den Philistern gehen musste (I Sam 13 19 ff.). Allein die Tatsache, dass Israel noch lange hinter seinen Nachbarn in diesen Künsten zurückstand, wird dadurch bestätigt, dass Salomo die Tempelgeräte von einem tyrischen Künstler herstellen lassen musste. Die eigentliche Entwicklung der gewerblichen Tätigkeit scheint erst von seiner Zeit an begonnen zu haben. Noch ein anderer Punkt war hiebei massgebend: auf dem Lande ist es natürlich lange, zum Teil bis heute so geblieben, dass der Bauer seine Kleider, seine Zimmereinrichtung, seine einfachen Werkzeuge selbst anfertigte. Sobald jedoch die Israeliten in grösseren Ortschaften zusammenwohnten und namentlich die kanaanitischen Städte sich ihnen öffneten, wurde die Sache anders. In den Städten herrscht die Arbeitsteilung, das ist in jedem Volk und zu allen Zeiten so gewesen. Dort allein fanden, namentlich solange der Handel nur wenig ausgebildet war, die einzelnen Handwerker ihren Lebensunterhalt durch Anfertigung und Verkauf bestimmter Artikel. Es liegt der Sage ein ganz richtiger Gedanke zu Grunde, wenn sie den Anfang des Handwerkes mit dem Städtebau in Verbindung bringt und ihn erst nach diesem ansetzt (Gen 4 17 ff.).

In den Städten gieng also die Trennung der einzelnen Handwerke zuerst vor sich. ***chârâsch*** scheint ursprünglich im Unterschied von *jôṣêr* den, der hartes Material durch Behauen, Schneiden etc. bearbeitete, bezeichnet zu haben. Es ist von ***chârasch* *ʿêṣ*** (Holzarbeiter II Sam 5 11) und ***chârasch ʾebhen*** (Steinarbeiter, der Häuser baut, ibid.) die Rede, und von ihnen wird der Schmied

durch den Zusatz *barzel* oder *n^{e}chôscheth* unterschieden. Es ist ja an sich wahrscheinlich, dass in alter Zeit die professionsmässigen Handwerker nicht bloss ein bestimmtes Handwerk, sondern mehrere trieben, die später, als grössere Kunstfertigkeit und Uebung verlangt wurde, auseinanderfielen.

Was die einzelnen Handwerke in der späteren Königszeit betrifft, so hat vor allem die Metallbearbeitung, die Arbeit des *chârâsch* im engeren Sinn, Fortschritte gemacht. Zum Eisenguss brachten es die Israeliten nicht, aber sonst scheinen sie das harte Metall ganz gewandt verarbeitet zu haben. Es werden eherne Thüren mit eisernen Riegeln an den Häusern (Jes 45 2), eiserne Panzer (Hi 20 24), eiserne Ketten (Ps 149 8), eiserne Aexte und andere Werkzeuge (Dt 19 5 27 5) erwähnt, lauter Gegenstände, die in früherer Zeit aus Erz gemacht wurden (vgl. auch S. 249 ff.).

Von der Eisenarbeit hat sich als selbständiges Handwerk losgelöst die Goldschmiedekunst (*ṣôrêph*). Die vielen daher entlehnten Bilder der Prophetenreden zeigen, dass das Volk mit derselben vertraut war. Gold und Silber wurden geschmolzen, um sie zu läutern, dabei bediente man sich des Laugensalzes (*bôr* Jes 1 25). Zahlreiche Instrumente der Goldarbeiter werden genannt: neben Hammer und Ambos erscheinen Zange, Meissel, Grabstichel, Blasebalg, Schmelztiegel und Schmelzofen. Die Kunst des Löthens war ihnen nicht fremd (Jes 41 7), ebenso verstanden sie die Metallarbeiten zu glätten und zu poliren. Ueber die Goldblecharbeit s. S. 255. Dünne Faden, die aus dem Goldblech geschnitten waren, wurden in kostbare Gewänder eingewoben (Ex 28 6).

Was das Bauhandwerk betrifft, so haben sich bei den grossen königlichen Bauten allmählich gewandte Maurer (*gôdêr*), Steinmetzen (*chôṣêbh 'ebhen*) und Zimmerleute (*chârasch 'êṣ*) herausgebildet. Schwerlich werden sich diese beiden Handwerke je getrennt haben. Der NTl. τέκτων ist nicht bloss Zimmermann, sondern Bauhandwerker. Ebenso ist der heutige arabische Bauhandwerker Zimmermann, Steinhauer und Maurer in einer Person; er baut das ganze Haus vollständig fertig.

Auch die Weberei (*'ôrêg*) wurde handwerksmässig betrieben, obwohl sie natürlich allezeit beim niedrigen Volk Hausindustrie blieb und andererseits die feinen Gewebe vielfach aus der Fremde bezogen wurden (Prv 7 16): feine Leinwand aus

Aegypten, Damast aus Damaskus, anderes aus Babylonien, wo die Weberei hoch entwickelt war. Wenn die Webstühle der Aegypter trotz den so hoch gepriesenen Leistungen ihrer Weberei auf den Abbildungen sehr roh erscheinen, so müssen wir sie uns vollends bei den Israeliten recht einfach denken. Im klassischen Altertum und in Aegypten waren hauptsächlich senkrecht stehende Stühle, an denen stehend gearbeitet wurde, im Gebrauch. Heute sieht man im Orient meist wagrechte. Bei den Beduinen hat sich noch die älteste Form der Weberei erhalten: durch die ausgespannten Längsfäden wird der Querfaden mit den Fingern geschoben, dann das Gewebe mit Holzstückchen zusammengedrängt. Der Fortschritt von da bis zur Verwendung des

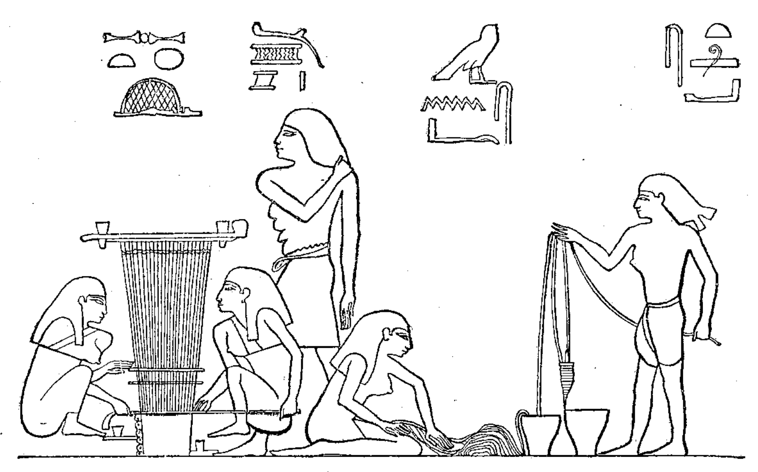


Fig. 62. Aegyptische Weberei.

Weberschiffchens (*ʾereg*) war ein grosser. Seit wann die Israeliten dieses kannten, wissen wir nicht, es mag zufällig sein, dass es nur Hi 7 6 erwähnt wird. Auch so noch war das Weben eine recht anstrengende Arbeit. Zu bemerken ist noch, dass nicht wie bei uns lange Stücke Tuch gewoben und aus diesen dann die Kleider herausgeschnitten wurden. Die primitive Mode der alten Zeit gestattete, dass man das ganze Kleid an einem Stück wob. Die Webstühle waren in ihrer Grösse wie noch heute hiernach eingerichtet. Auf die einzelnen das Weben und den Webstuhl betreffenden Kunstausdrücke kann hier nicht näher eingegangen werden; die meisten derselben sind in ihrer Bedeutung ganz dunkel.

Ausser den besprochenen Handwerkern werden im A. T. für die spätere Zeit und in grösseren Städten noch erwähnt Walker (*kôbhês* II Reg 18 17), Bäcker (*'ôpheh* Hos 7 4 u. a.), Salbenbereiter (*rôkêach* Ex 30 35) und Barbiere (*gallâbh* Ez 5 1).

3. Im nachexilischen Judentum stand das Handwerk in hohen Ehren. Während Römer und Griechen seinen Betrieb als Schande für einen freien Mann ansahen, besagt ein jüdisches Sprichwort: „wenn jemand seinen Sohn kein Handwerk lernen lässt, ist es gerade so, wie wenn er ihn den Strassenraub lernen liesse". Unter den Gelehrten des Talmud finden sich alle möglichen Handwerker vertreten: Schuster, Schneider, Bäcker, Töpfer, Walker, Teppichmacher, Baumeister etc. Einzelne Handwerke wurden allerdings gering geachtet: Gerber, Walker, Bartscherer u. a.; wer ein solches betrieb, wurde für unfähig zur Bekleidung der hohenpriesterlichen Würde erklärt.

4. Ueber Organisation der Handwerker in Zünften erfahren wir auch aus dieser späten Zeit nichts. Dagegen ist schon erwähnt, dass sie sich in den Städten in besonderen Strassen und Basaren zusammentaten (S. 132). Ein anderer Brauch, der sich heute noch findet, darf wohl ebenfalls in die alte Zeit zurückverlegt werden, das Ausüben des Handwerks im Umherziehen. Nicht etwa bloss der Bauhandwerker, bei dem sich das von selbst versteht, arbeitet auswärts bei seinen Kunden, auch der Goldschmied kommt mit seinen Werkzeugen ins Haus des Bestellers und verarbeitet vor dessen Augen das ihm übergebene Metall. Der Künstler in der Verfertigung der landwirtschaftlichen Geräte zieht vor der Saatzeit von Dorf zu Dorf, reparirt, was beschädigt ist, macht neu, was bestellt wird. Und wenn heutzutage die Bewohner einer Ortschaft als besonders geschickt in einem Handwerk gelten und desshalb in der Sommerzeit das ganze Land durchziehen, ihre Dienste anbietend, so mag eine solche Lokalindustrie manchmal in eine ziemlich frühe Zeit zurückreichen.

§ 34. Der Handel.

Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums. Braunschweig 1879.

1. Als die Israeliten sich ins Westjordanland vorschoben, war daselbst bereits Handel und Verkehr recht lebhaft entwickelt (s. S. 66 ff.). In der vorköniglichen Zeit scheinen diese Handelsbeziehungen, wenigstens was das Binnenland Palästina betrifft,

etwas unterbrochen worden zu sein. Die Zustände waren auch nicht dazu angetan, grosse Handelsunternehmungen ins Leben zu rufen. Die Israeliten mussten sich erst an das ansässige Leben gewöhnen und in die vorhandene Kultur einleben. Die Beteiligung am Seehandel verbot sich in ältester Zeit durch das Fehlen eines Seehafens von selbst; die Karawanenstrassen des Landhandels giengen durch die Städte der Kanaaniter, die nur sehr langsam sich den Israeliten öffneten. Dazu war es alte Sitte, dass jedes Haus seinen Bedarf an Kleidern und Geräten selbst herstellte (s. S. 213). So beschränkte sich der Handel auf den notwendigsten Austausch mit den nächsten Nachbarn, vor allem mit den Phöniciern. Diese brachten Gerätschaften, Schmuck und drgl. und empfiengen dafür den geringen Ueberschuss an Landesprodukten, namentlich Getreide und Oel. Innerhalb des Landes war besonders Salz ein Gegenstand, der nur durch den Handel vom Toten Meer her bezogen werden konnte. Auch dieser Kleinhandel lag vollständig in den Händen der kanaanitischen Städte bzw. der kanaanitischen und phönicischen Krämer, die mit ihren Waren das Land durchzogen. Daher die Bezeichnung der Händler als *ṣôchêr*, d. h. ‚Reisende‘.

2. Das änderte sich mit der Königszeit, als der Prozess der Assimilirung der Kanaaniter im grossen und ganzen vollendet und auch Israels Stellung nach Aussen durch siegreiche Kämpfe gefestigt war. Mit der reicheren Kultur der Städte übernahm Israel auch den Handel derselben, es wurde selbst zum Kanaan (Hos 12 8). Salomo war der erste, der sich am Welthandel beteiligte. Es wird von ihm erzählt, dass er in Esjon-Geber am Roten Meer sich Tarschisch-Schiffe [1] bauen liess; Hiram von Tyrus stellte ihm seine erfahrenen Seeleute zur Bemannung. Gemeinsam betrieben sie so die Schiffahrt nach dem Goldland Ophir, das am wahrscheinlichsten in Südarabien zu suchen ist. Alle drei Jahre kamen die Schiffe und brachten Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen. So grossartig wie der Erzähler, der den Salomo dabei Gold in Fülle gewinnen lässt, dürfen wir uns allerdings die Sache nicht vorstellen. Salomo hatte jedenfalls nicht besonders viele für Südarabien wertvolle Produkte seines Landes zu exportiren, reichte der Ueberschuss an Getreide und Oel doch nicht einmal hin, um die Schulden bei Hiram zu zahlen (I Reg 9 26 10 11 22).

---

[1] Es ist dies ein Ausdruck für die grösste Art von Seeschiffen, ganz analog der modernen Bezeichnung ‚Ostindienfahrer‘.

Esjon-Geber und der Weg dorthin, die ʿAraba und das Gebirge Seïr, fielen bald wieder in die Hände der Edomiter und damit hörten die Ophirfahrten auf. Ein Versuch Josaphats, nach Unterwerfung der Edomiter die Schiffahrt auf dem Roten Meer wieder aufzunehmen, missglückte gründlich; die in Esjon-Geber gebauten Schiffe scheiterten, nachdem sie kaum vom Stapel gelassen waren (I Reg 22 48 ff.). Der Chronist, in vollständiger Unkenntniss über den Ausdruck ‚Tarschisch-Schiffe', weiss zu erzählen, dass Josaphat eine Expedition von Esjon-Geber nach Tartessus in Spanien gesandt habe, und dass die Schiffe zur Strafe dafür gescheitert seien, dass er den bösen König Ahasja von Israel daran Teil nehmen liess (II Chr 20 35 ff.). „Sein religiöser Pragmatismus steht hier auf der Höhe seiner geographischen Kenntnisse." Josaphat lehnte im Gegenteil eine Aufforderung des Ahas zu gemeinsamen Handelsfahrten törichter Weise ab (I Reg 22 50). Damit hatte der Seehandel überhaupt ein Ende. Amasja gelang allerdings die Wiederunterwerfung von Edom (II Reg 14 7), und sein Nachfolger Azarja baute Elat am Roten Meer neu auf; von neuen Handelsunternehmungen wird jedoch nichts berichtet, und kurz nachher verloren die Judäer das edomitische Gebiet endgiltig an die Syrer.

Um so lebhafter hatte sich allmählich der Landhandel, der Verkehr mit Phönicien, Aegypten und Damaskus entwickelt. Schon zu Salomos Zeit war die Verbindung der phönicischen Städte mit dem israelitischen Reich eine sehr enge: Tyrus lieferte nicht nur das Cedernholz vom Libanon, sondern auch Zimmerleute, Steinhauer und Erzgiesser für die Bauten Salomos (II Sam 5 11 f. I Reg 5 15 ff.). Aus dem Segen Moses geht hervor, dass besonders die Stämme Issakhar und Sebulon aus diesem Handel als Vermittler der phönicischen Erzeugnisse an ihre Landsleute reichen Gewinn zogen. Sie pflegten, wie es scheint, zu regelmässigen Opferfesten die Nachbarn zu versammeln und unter dem Schutze des Gottesfriedens dabei Markt abzuhalten (Dt 33 18 ff.). Ganz ebenso verbanden sich bei den alten Arabern mit dem Hagg grosse Messen. Die Erzeugnisse phönicischer Industrie: Purpur, Webereien, Kunstarbeiten etc., fanden von früher Zeit an willige Käufer an den Israeliten; dafür waren die Phönicier Abnehmer für die Landesprodukte Palästinas: Oel, Weizen, Honig, Balsam und dgl. (Ez 27 16 ff. I Reg 5 25); auch mit Sklaven wurde viel gehandelt (Am 1 9). Auf der anderen Seite war der

israelitische Staat als Hinterland den phönicischen Kaufherren recht unbequem. Soweit die Israeliten nicht selbst den Zwischenhandel betrieben, erhoben sie von den nach Phönicien durchziehenden Karawanen Zölle und Steuern (I Reg 10 15) und hemmten so den Strom der Völker nach Tyrus (Ez 26 2).

Ueber die Handelsbeziehungen zu Damaskus ist uns I Reg 20 34 eine interessante Notiz erhalten, woraus hervorgeht, dass die israelitischen Kaufleute in Damaskus ihre eigenen Strassen (Basare) und Quartiere hatten, in denen sie ungestört nach heimischem Brauch leben konnten, ebenso umgekehrt die Syrer in Samarien. Dieselbe Sitte treffen wir überall bei den Phöniciern; vgl. auch die Faktoreien der Hansa. Auf alle Fälle setzt dies einen lebhaften Handelsverkehr mit Damaskus voraus. Mit welchen Gegenständen gehandelt wurde, ist leider nicht angegeben, nur das eine erfahren wir, dass die feinen Stoffe (Damast), mit denen die Divane der Reichen gepolstert waren, aus Damaskus kamen. Damaskus wird übrigens nicht die einzige Stadt gewesen sein, wo israelitische Händler ihre Basare hatten, vielleicht dürfen wir die Notiz II Reg 16 6 auf eine solche jüdische Ansiedlung in Elat beziehen.

Der Handel mit Aegypten war schon durch die engen verwandtschaftlichen Beziehungen Salomos zum ägyptischen Hof gegeben. Der König selbst betrieb den Handel mit Pferden als Regal. Königliche Kaufleute holten in Aegypten grosse Züge von Wagen und Pferden; sie bezahlen den Wagen mit 600, das Pferd mit 150 Silbersekeln. Mit Gewinn wurde dann beides vom König an die Hetiter und Aramäer weiter verkauft. Auch die Vätersage gibt uns interessante Belege. Sie erwähnt reisende midianitische Krämer und ismaelitische Handelskarawanen, welche vom Ostjordanland mit Tragant, Balsam und Laudanum beladen nach Aegypten ziehen (Gen 37 25 28); sie lässt die Jakobsöhne von den Erzeugnissen des Landes (Balsam, Honig, Spezereien, Pistazien und Mandeln) ein Huldigungsgeschenk für Joseph nach Aegypten mitnehmen (Gen 42 43 11); das sind hinreichende Zeugnisse für den zur Zeit des Verfassers nach Aegypten stattfindenden Export.

Trotz dieser ausgedehnten Handelsbeziehungen ist Israel doch in der vorexilischen Zeit durchaus kein Handelsvolk. Im grossen und ganzen erhalten wir den Eindruck, dass der Handel nicht als Erwerbszweig einer grossen Klasse des Volks betrieben wurde, wie von den Phöniciern, sondern dass er sich innerhalb

der Grenzen hielt, die durch das Bedürfniss des Landes, das nicht selbst die Anforderungen eines gegen früher gesteigerten Luxus befriedigen konnte, ihm gesteckt waren. Er diente dazu, den Israeliten, die im eigenen Land keine nennenswerte Industrie hatten, die industriellen Erzeugnisse der Nachbarvölker und einzelne im eigenen Land nicht vorhandenen Produkte (Gewürze, Spezereien und dgl.) zu verschaffen. Auch noch für diese Zeit ist es wahrscheinlich, dass der Handelsverkehr grösstenteils in den Händen anderer Völker, besonders der Phönicier, lag, und das israelitische Gebiet nur den Handelsmarkt für sie bildete (I Reg 20 34 Gen 37 25 ff.). Noch nach dem Exil treffen wir tyrische Kaufleute in Jerusalem angesiedelt, welche dort die Waren ihrer Heimat feil hielten, zum grossen Aerger der gesetzestreuen Juden sogar am Sabbat (Neh 10 31 f. 13 16—22). Der Name Kanaaniter konnte in der Königszeit geradezu als Bezeichnung des Kaufmanns dienen (Hos 12 8 Seph 1 11 Jes 23 8 u. a.).

3. Erst das Exil machte aus dem Ackerbauvolk ein Handelsvolk. Den Exulanten blieb zum Teil nichts anderes übrig, als sich auf den Handel zu legen. In noch späterer Zeit begannen dann jene grossen Wanderungen der Juden nach Syrien, Kleinasien, Griechenland, Italien und vor allem Aegypten (Alexandrien), die vielfach des Handels wegen unternommen wurden. Im Lande selbst suchte Simon der Makkabäer den Handel zu heben, indem er Joppe zum jüdischen Seehafen machte (I Makk 14 5); Herodes der Grosse baute grosse Hafenanlagen in Cäsarea (JOSEPHUS Bell. Jud. I 21 5 ff.). Doch kam dies wesentlich den fremden Kaufleuten zu gut. Eine gewisse Abneigung gegen das Meer scheinen die palästinensischen Juden nie losgeworden zu sein; ebenso war für sie das Gesetz vielfach ein Hinderniss für den Handelsverkehr mit den Heiden. Dass aber jüdischer Spekulationsgeist sich regte, wo günstige Gelegenheit vorhanden war, zeigt das Beispiel des Johannes von Giscala, der den Zwischenhandel zwischen den Oelproducenten in Galiläa und den Händlern in Cäsarea zu monopolisiren wusste (JOSEPHUS Vita 13 Bell. Jud. II 21 3).

4. Ueber die Formen, in denen sich das Geschäft bewegte, erfahren wir leider so gut wie gar nichts (vgl. § 47). Feilschen und markten gehörte zu allen Zeiten so notwendig wie im heutigen Orient zum Abschluss eines Handels. Die noch heute beliebte Redensart ‚Nimm es umsonst' war auch in alter Zeit gäng und gäbe als Antwort auf ein unannehmbares Angebot des Käu-

fers. Die vielen Gesetze gegen falsches Mass und Gewicht, Betrug und Wucher und nicht minder die beständigen Strafreden der Propheten gegen die Ungerechtigkeit und Härte in Handel und Wandel machen ganz den Eindruck, als ob es nicht besonders ehrlich zugegangen wäre. Die Kaufleute verstanden es recht gut, günstige Gelegenheiten, die Not der Konsumenten und Produzenten rücksichtslos auszubeuten; namentlich der Getreidehandel scheint dazu Anlass gegeben zu haben (Am 8 5).

T r a n s p o r t m i t t e l und Verkehr im Lande selbst müssen wir uns recht bescheiden vorstellen. Wagen wurden wohl für die Schlacht, nicht aber zum Transport von Menschen und Waren verwendet. Auf rossebespanntem Wagen zu fahren, war in alter Zeit das Vorrecht des Königs, es war eine Anmassung, wenn königliche Prinzen sich solche hielten (II Sam 15 1 I Reg 1 5). Zur Zeit Jeremias scheinen auch die obersten Beamten sich die Freiheit genommen zu haben, auf Wagen durch die Stadt zu fahren (Jer 17 25). Für den Wagenverkehr von Ort zu Ort fehlte es an Strassen. Abgesehen von der grossen Heerstrasse an der Küste (s. S. 16) werden die ‚königlichen Strassen‘, wie die Landstrassen, auf denen die Heerzüge und Handelskarawanen sich bewegten, einst und jetzt genannt sind (Num 20 17), sich von den heutigen ‚Strassen‘ wenig unterschieden haben; es waren nicht Kunststrassen, sondern breite, für die Karawanen bei dem gebirgigen Charakter des Landes oft schwer zu begehende Saumpfade. Als Transporttiere für Waren wie als Reittiere für Menschen begegnen uns Esel, Maultier und Kamel, nicht aber das Pferd, das für gewöhnlich nur im Krieg gebraucht wurde. Erst die Römer haben wie überall in ihren unterworfenen Provinzen, so auch in Palästina, den planmässigen Bau bequemer grosser Strassen begonnen, wovon noch manche Ueberreste beredtes Zeugniss ablegen.

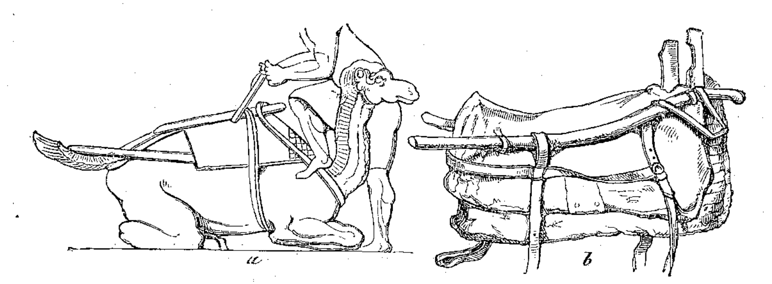


Fig. 63. Alter Kamelsattel.

Kap. VI.
Die Kunst.

Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome IV, Sardaigne-Syrie-Cappadoce, Paris 1887; Le temple de Jérusalem et la maison du bois-Liban, Paris 1889.

§ 35. Die Baukunst.

1. Gräber. Als Wohnstätten der Lebenden wurden die Höhlen frühe aufgegeben; als Wohnstätten für die Toten blieben sie durch alle Jahrhunderte im Gebrauch (vgl. S. 60). Der weiche Fels erleichterte die Bearbeitung. Hier wäre ein reiches Feld für Ausbildung der Plastik, Ornamentik und Malerei gewesen. Die ägyptischen Gräber zeigen, wie diese Sitte, den Toten solche Wohnungen zu bereiten, dem künstlerischen Sinn eines Volkes die dankbarsten Aufgaben stellte und die Entwicklung der Kunstregungen förderte. Den Israeliten gieng die künstlerische Begabung von vorn herein ab. Deshalb begnügten sie sich mit den allereinfachsten Grabanlagen. Wo wir eine etwas reichere und kunstvollere Ornamentik treffen, lässt sich überall fremder, meist griechischer Einfluss nachweisen [1]. Auch ein religiöses Moment mag ins Gewicht gefallen sein: der schroffe Gegensatz, in den sich der Jahvismus zu jeder Art von Totenverehrung stellte, liess wohl eine luxuriöse Ausschmückung der Grabanlagen als ungehörig erscheinen. Gegenüber dem oft monumentalen phönicischen Gräberbau steht seine Nachbildung, das hebräische Grab, an Grösse und Schönheit weit zurück.

Man sollte erwarten, dass gerade von den Felsgräbern in Palästina wegen ihrer Unverwüstlichkeit am meisten direkter Aufschluss über den alten hebräischen bzw. phönicischen (denn auch hier sind die Israeliten nur Schüler gewesen) Stil und seine Eigenart zu erhalten wäre. Allein in ihrer Einfachheit zeigen sie wenig charakteristische Architekturformen. Eben dieser Mangel und das fast durchgängige Fehlen von Inschriften macht es auch sehr schwer, zu bestimmen, in welche Zeit die heute noch in grosser Anzahl vorhandenen Felsgräber zurückreichen. Uebrigens tritt ein Hauptmerkmal der phönicisch-hebräischen Architektur deut-

[1] So z. B. beim Portal der sog. „Richter-“ und „Königsgräber“, auch bei den vielfach als sehr alt betrachteten Gräbern des Hinnomtals, so weit deren Eingang überhaupt eine charakteristische Verzierung aufweist.

lich zu Tage: die hervorragende Rolle, welche die behauene Felswand spielt (s. S. 232). Man liebte es, die Grabhöhlen an einer natürlichen Felswand anzubringen, bisweilen in einer fast unzugänglich scheinenden Höhe[1]. Wo man keine natürliche Felswand hatte, schuf man künstlich eine solche, indem man von oben in den Fels drang und einen rechtwinkligen Ausschnitt herstellte oder kleine oder grössere unterirdische Kammern mit senkrechten Wänden ausgrub. An diesen Wänden brachte man die eigentlichen Gräber an.

Das hebräische Grab zeigt in seiner Anlage nichts Originales, sondern ist bis auf Einzelheiten eine verschlechterte Nachbildung des phönicischen. Bei den erhaltenen Gräbern unterscheidet man vier Arten: 1. Schiebgräber *(kôkhîm)*, viereckige Stollen von ca. 1,8 m Länge, 0,45 m Breite, 0,45 m Höhe, der Länge nach in den Felsen hineingehauen, in welche die Leiche wagrecht hineingeschoben wurde. 2. Senkgräber, wie unsere Gräber in den Boden des Felsens bzw. der Felskammer geteuft und mit einem Steindeckel verschlossen. 3. Bankgräber, Steinbänke an der Felswand etwa 0,60 m hoch, auf welche man die Leichen legte, vielfach der Breite nach in den Felsen eingehauen und dann mit einer Wölbung oben versehen. 4. Troggräber, in die senkrechte Felswand gehauene Tröge von der Länge eines Körpers, etwa 0,45 m breit und 0,75 m über dem Boden, genau genommen eine Verbindung von Nr. 2 und 3, indem in der im Felsen eingehauenen Bank ein Senkgrab ausgehöhlt wurde.

Die Sitte, die Toten eines Geschlechts im Grab zu vereinigen, führte zur Anlage von Grabkammern und grösseren Grabkomplexen. Auch das Einzelgrab legte man, wo man keine natürliche Felswand hatte, nicht gerne als einfaches Senkgrab an der Oberfläche des Felsens an wie unsere Gräber, sondern grub zuerst eine unterirdische Kammer aus, in deren Boden man es dann einsenkte. So zerfallen die Grabkammern in drei Arten: 1. Einfache Einzelkammer ohne Verschluss, mit einem Senkgrab im Boden. 2. Einzelkammer mit mehreren Gräbern der verschiedenen genannten Arten (namentlich Bank- und Schiebgräber). 3. Grössere Grabanlagen, mehrere Kammern um-

[1] Wie lange sich diese Sitte erhalten hat, sieht man am besten an der Gräberstadt von Petra, wo die grossartigsten Grabanlagen mit prächtigen Portalen hoch oben in die Felswände eingehauen worden sind.

fassend; die heute erhaltenen sind vielfach mit einer Vorhalle und schönem Portal mit Fries oder Giebel verziert. Zu diesen Grabkammern stieg man auf kleinen Felsentreppen hinab, wo sie nicht in der natürlichen Felswand auf gleicher Höhe mit dem ebenen Boden eingebrochen waren. Schachtgräber, wie dieselben für die ägyptischen Grabbauten charakteristisch sind, zu denen man nur durch einen senkrechten schmalen Schacht Zutritt erhielt, sind bis jetzt in Palästina keine gefunden worden. Doch ist die Möglichkeit ihrer Anwendung in alter Zeit desshalb nicht ausgeschlossen.

Die letztgenannten Grabkomplexe mit architektonischer Verzierung des Portals gehören alle der späteren Zeit an. Solche aus alter Zeit sind bis jetzt noch nicht gefunden worden. Sicher kannte jedoch schon die vorexilische Zeit Grabanlagen in grösserem Stil, es werden z. B. Familienbegräbnisse der Könige von Juda auf dem Tempelberg erwähnt (s. S. 164); nur werden wir uns diese als ziemlich einfach und ohne viel ornamentalen Schmuck vorstellen müssen. Den ältesten und alle Zeit gewöhnlichsten Typus repräsentiren die oben unter Nr. 2 genannten einfachen Grabkammern mit Schiebgräbern, wie denn diese letzteren nach den Resultaten der heutigen Funde die eigentlichen hebräischen Gräber genannt werden dürfen. Senkrecht zur Wand stehend nehmen sie am wenigsten Platz ein und erlauben die Unterbringung einer grossen Zahl von Leichen in einer Kammer. Auch waren sie leicht zu verschliessen, sei es mit einer Steinplatte oder durch eine Cementwand. Wie weit die anderen Gräberarten (Bank-, Senk- und Troggräber) in alte Zeit zurückreichen und in welchem Umfang sie im Gebrauch waren, entzieht sich unserer Kenntniss.

Die Phönicier pflegten den Platz eines unterirdischen Grabes durch ein Steindenkmal zu kennzeichnen. Sehr schöne solche Grabmale sind erhalten. Bei den Israeliten findet sich, abgesehen von den Steinhaufen, die man über einem Grab aufschüttete (II Sam 18 17 s. Fig. 6 S. 59), keine Spur von dieser Sitte [1]. Ebenso sind sie erst in der hellenistischen Zeit zu oberirdischen Grabbauten fortgeschritten [2], und auch da scheinen diese selten ge-

[1] Der Malstein Absaloms im Königstal (II Sam 18 18 f.) ist kein eigentliches Grabdenkmal, sondern eine kultischen Zwecken dienende Maṣṣebe (vgl. § 52).

[2] Die erhaltenen Grabmonumente, besonders die im Kidrontal (das

wesen zu sein. Ueberdies sind die erhaltenen Monumente dieser Art aus dem lebenden Fels gehauen und ihre innere Anlage ist ganz dem unterirdischen Grab analog. Eine Ausnahme scheint nur der sog. Monolith von Siloa zu machen, der einstimmig von den Archäologen in vorexilische Zeit versetzt wird. Es ist ein grosser Felsblock von 6,10 m Länge, 5,60 m Breite und etwa 4 m Höhe, aus dem lebenden Felsen herausgehauen, mit dem er auf der Rückseite noch zusammenhängt. Das Gesims mit der Hohlkehle verrät ägyptischen Einfluss, dagegen ist von griechischem Stil keine Spur zu sehen. Gerade bei diesem Denkmal wird jedoch von Perrot und Chipiez (IV 353) der ursprüngliche Charakter als Grab bestritten; die Grabkammern innen sollen erst später ausgebrochen sein, und das Ganze ursprünglich zu anderen Zwecken, etwa als Platz für einen Altar (?) gedient haben.

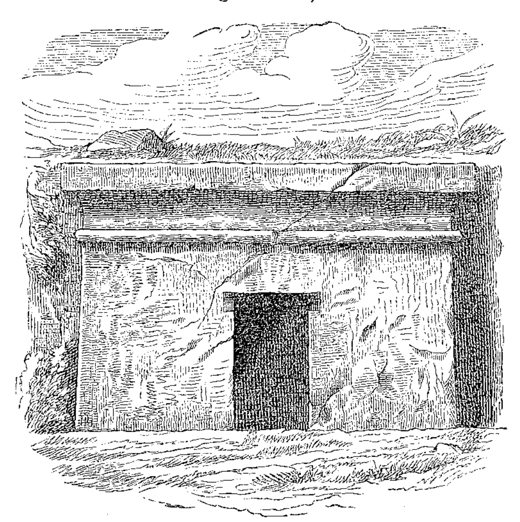


Fig. 64. Monolith von Siloa.

2. Einmal im Besitz einer gewissen Fertigkeit im Aushauen des lebendigen Felsen hatten die Israeliten Gelegenheit genug, dieselbe im Dienst der Lebenden zu verwerten und weiterzubilden. Das regenarme Klima machte, wie schon erwähnt (s. S. 30 f. 51 ff.), eine Reihe von Anlagen für die Wasserversorgung nötig: Brunnen, Cisternen, Teiche, Wasserleitungen[1].

---

sog. Absalomsgrab und die Pyramide des Zacharias) zeigen deutlich den Einfluss griechischer und spätägyptischer Kunst. Auch bei den Phöniciern waren oberirdische Gräber eine Ausnahme.

[1] Bei allen diesen Wasserbauten ist es ausserordentlich schwer, ja unmöglich, das Alter zu bestimmen, da sie der Natur der Sache nach vielfachen Veränderungen, Vergrösserungen, Erneuerungen der Mauerbekleidung etc. unterworfen waren.

a) Die Brunnen *(beʾêr)* sind künstlich hergestellte Gruben, in denen sich das Wasser einer unterirdischen Quelle oder das Grundwasser sammelt, daher die Bezeichnung als ‚Brunnen mit lebendigem Wasser' im Gegensatz zu den Cisternen mit ihrem Regenwasser (Gen 26 19). Noch heute sind sehr alte Brunnen gut erhalten, z. B. der Brunnen am Fusse des Garizim, der schon zu Jesu Zeit von der jüdischen Tradition als Jakobsbrunnen bezeichnet wurde (Joh 4 12), jetzt 23 m tief mit einem Durchmesser von 2½ m, eine ganz respektable Leistung für jene Zeit. Der Schacht des Brunnens war meist gut ausgemauert, die Oeffnung

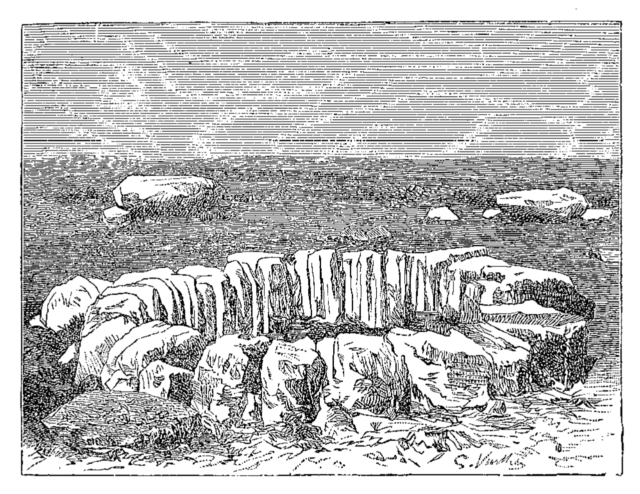


Fig. 65. Brunnen von Beerseba.

mit Steinplatten zugedeckt, das in der Mitte ausgehauene Schöpfloch mit einem grossen Stein fest verschlossen (Gen 29 3 ff., vgl. Ex 21 33). Um eine unbefugte Benützung des Brunnens zu verhindern, wurde wohl wie noch heute das Brunnenloch gut mit Erde überdeckt, so dass es für den Fremden schwer zu finden war. Auch abseits von Ortschaften, namentlich an den begangenen Strassen, wurden Brunnen gegraben und bildeten dann die naturgemässen Stationen für Karawanen und Sammelpunkte für die Herden (Gen 24 62 29 2 Num 21 16 ff. Dt 10 6 II Chr 26 10). Bei den Brunnen (und Cisternen) befand sich meist ein steinerner Trog zum Tränken des Viehs (Gen 24 20 30 38 u. a.). Das Wasser

wurde vermittelst eines ledernen Eimers herauf gezogen (Ex 2 16 19 Jes 40 15 Prv 20 5). Welche Bedeutung guten Brunnen zukam, zeigt so manche Stadtanlage, die nach dem Brunnen ihren Namen trug (s. S. 129), vgl. auch das Brunnenlied (Num 21 17) und die Erzählungen der Patriarchensage (Gen 21 25 ff. 26 15 ff. u. a.).

b) Die Cisternen *(bôr)* dienten zum Sammeln des Regenwassers. Die ältesten Cisternen sind alle in den Felsen eingehauen, die der späteren Zeit mitunter auch gemauert. Ihre Form ist sehr verschieden. Runde Cisternen von der Form einer Flasche, unten weit, nach oben sich verengend und in einen schmalen Hals auslaufend, scheinen die ältesten zu sein. Andere gleichen grossen Gemächern mit plafondartiger Decke, zu deren Stütze vielfach Felssäulen stehen gelassen wurden; auch Tonnengewölbe finden sich. Wieder andere waren als offene Wasserbehälter am Abhang der Felsen eingehauen. Mit Vorliebe wurden natürliche Höhlungen benützt. Während die ältesten Cisternen von mässiger Grösse sind, haben die Juden schon in der Königszeit Gewölbe von beträchtlichem Umfang angelegt. Berühmt sind die Cisternen des Tempelplatzes, von denen manche in die Zeit des salomonischen Burgbaues hinaufreichen dürften. Die grösste und schönste derselben, ‚das Meer‘ oder ‚die Königscisterne‘ genannt, ist 13 m tief und hat einen Umfang von 224 m. Wahrscheinlich ist bei ihrem Bau eine natürliche Höhle benützt worden. Die Tempelcisternen wurden neben dem Regenwasser auch noch durch die grossen Wasserleitungen gespeist. Bei den grossen Cisternen war meist eine Felsentreppe an einer der Seiten angebracht, doch wurde das Wasser durch das Schöpfloch heraufgezogen. — Eine Cisterne gehörte im Altertum, wie noch heute, zu jedem Gehöft (vgl. II Sam 17 18 Prv 5 15) und in einzelnen Städten, jedenfalls in Jerusalem, zu jedem besseren Haus. Auf der Mesainschrift (Z. 23) rühmt sich Mesa, dass nach seinem Befehl in der Stadt *Ḳrchh* jedes Haus seine eigene Cisterne haben musste (vgl. S. 117).

c) Die Teiche *(b^erêkhâh)* sind künstliche grosse offene Wasserreservoire. Ihre Wände sind zuweilen in den Felsen gehauen, meist aber gemauert; der Boden ist teils natürlicher Fels, teils cementirt. Mit Vorliebe wurden die Teiche in Talgründen und sonstigen Bodensenkungen angelegt, nicht nur weil hier das Wasser leichter zu sammeln, sondern namentlich weil der Bau einfacher war. Man brauchte nur zwei starke Quermauern durch

das Tal zu ziehen und den Zwischenraum etwas abzugraben, so z. B. bei den ‚Salomonischen Teichen' (S. 54). Die Teiche wurden durch Quellen, durch Regenwasser oder aus Wasserleitungen gespeist. Sie sind in grosser Anzahl über ganz Palästina und Syrien verbreitet. Ihre Anlage reicht in ein sehr hohes Altertum, vielfach in die vorisraelitische Zeit zurück. Die Identifikation der vielen im A. und N. T. genannten Teiche ist nur bei wenigen gelungen (vgl. S. 51 ff.).

d) Vielfach stehen im Zusammenhang mit diesen Teichen kleinere oder grössere Wasserleitungen. Sicher der vorexilischen Königszeit gehört an der Siloakanal (S. 53), vielleicht auch das gewaltige System der übrigen Jerusalemer Wasserleitungen (vgl. S. 54 f.). Die meisten der anderen Anlagen stammen aus römischer Zeit. Die Römer haben überall auf eine rationelle Wasserversorgung ganz besondere Mühe verwendet, und die jüdischen Fürsten jener Zeit, allen voran Herodes, haben ihnen darin nachgeeifert. So wurde Caesarea durch zwei grosse Leitungen mit Wasser versehen. Die eine kam aus dem 1½ Stunden nördlich fliessenden *Nahr ez-Zerḳa;* dort zwang eine grosse Mauer die Gewässer des Sumpflandes sich in den Fluss zu ergiessen, ein Tunnel führte das Wasser zur Stadt. Der andere Aquädukt brachte auf kolossalen, zum Teil noch erhaltenen Bogen das Wasser einer Quelle etwa 4 Stunden weit herbei. Grossartig sind die Anlagen, die der herodianischen Residenz Jericho das Quellwasser aus dem Gebirge gaben; hier waren grosse Terrainschwierigkeiten zu überwinden. — Die Leitungen waren gewöhnlich oberirdisch. Sie bestanden aus offenen Rinnen, die an der Oberfläche des Bodens hinliefen, entweder gemauert, oder wo es gieng, in den Felsen eingehauen. Täler und sonstige Vertiefungen wurden dadurch umgangen, dass man auf Umwegen die Rinnen ihrem Rande entlang legte, so bei den sog. ‚salomonischen' Leitungen (S. 55). Die römische Baukunst führte dagegen die Leitungen auf grossen brückenartigen Aquädukten quer über das tiefste Thal hinüber, so die Anlagen bei Caesarea, Jericho u. a. Nur bei einer der Jerusalemer Leitungen ist das Prinzip der Siphonröhren bei der Ueberschreitung eines Tälchens angewendet; die geschlossene steinerne Röhre ist dadurch hergestellt, dass grosse in der Mitte durchbohrte Quader wasserdicht neben einander gelegt wurden. Das Alter dieser Leitung ist jedoch ganz unbestimmt (S. 55). Wir haben daher gar keine Anhaltspunkte, wie frühe

oder spät die Israeliten die Kenntniss des hydraulischen Gesetzes des Siphon hatten. Seltener sind unterirdische Kanäle (S. 53). Interessant ist zu beobachten, wie beim Siloakanal im grossen und ganzen die horizontale Lage recht gut festgehalten wurde. Zwischen Anfang und Ende ist nur ein Höhenunterschied von 30 cm. Ob die alten Israeliten ein primitives Instrument besassen, womit sie die horizontale Lage bestimmen konnten?

Zusammen mit den besprochenen Grabbauten verraten diese Anlagen einen anerkennenswerten Unternehmungsgeist der alten Hebräer, der vor grossen Anstrengungen nicht zurückschreckte. Nicht minder zeigen sie uns einen praktischen, aufs Nützliche gerichteten Sinn, während allerdings auf Schönheit der Formen dabei keine grosse Rücksicht genommen ist, zum Teil freilich auch nicht genommen werden konnte.



Fig. 66. Alte Mauerreste.

3. Im Hochbau waren es recht bescheidene Aufgaben, welche die althebräische Kunst sich stellte: kleine Wohnhäuser und einfache Schutzmauern für die Städte. Man kann sagen, dass eine eigentliche Baukunst vor David und Salomo von den Hebräern nicht ausgeübt worden ist. Denn die alten Wohnungen waren meist Felshöhlen, jedenfalls nur selten freistehende Gebäude (S. 118). Die Stadtmauern wurden aus grossen rohen Steinblöcken aufgeschichtet. Noch heute finden sich Reste von sogenannten Cyklopenmauern: grosse Felsstücke, wie ohne jede Ordnung aufeinander gelegt, die Zwischenräume mit kleinen Steinen ausgefüllt (s. Fig. 66). Und wenn David und Salomo zu ihren Bauten phönicische Bauhandwerker kommen lassen müssen, so ist das nur unter der Voraussetzung verständlich, dass die Israe-

liten sich auf die Kunst freistehende Häuser zu errichten, noch nicht oder nur wenig verstanden. So begreift es sich, dass die grossen, aus behauenen Steinen gebauten Paläste Davids und Salomos, obwohl sie mit den phönicischen, ägyptischen und assyrischen Bauten keinen Vergleich aushalten, bei den Hebräern die grösste Bewunderung erregten.

Ebenso ist schon oben (S. 115) davon die Rede gewesen, dass die Naturbeschaffenheit des Landes, der Mangel an Wald, die Anwendung von Holzkonstruktionen in grösserem Mass ausschloss. Hieraus, wie aus dem über die ältesten Wohnungen Gesagten, folgt, dass der Periode des Steinbaues eine solche des Holzbaues nicht vorausgegangen sein kann. Damit hängt ein wesentliches Merkmal der hebräischen Baukunst zusammen. Die Charakteristik, die Renan von der phönicischen Architektur gibt, trifft vollständig auf die hebräische zu: „Das Prinzip der Architektur ist der behauene Fels, nicht wie in Griechenland die Säule. Die Mauer vertritt die Stelle des behauenen Felsen, ohne diesen Charakter ganz zu verlieren.“ Die Säule ist in letzter Linie Nachahmung der Holzstütze in Stein. Ebenso erklärt sich hieraus die Vorliebe für den Quaderbau; beim Holzfachwerk konnte dieser keine Verwendung finden, umsomehr aber kommt die Quadermauer der Felswand nahe: je massiger die Quader, desto grösser die Aehnlichkeit. Man darf den Syrern und Phöniciern die Ehre höchster Vervollkommnung der Quaderkonstruktion beimessen. Hiebei ist für die hebräische Baukunst vielleicht noch mehr als für die phönicische bezeichnend die Vorliebe für Rustica, d. h. die Verwendung von Quadern, die geglättete Stoss- und Lagerfugen haben, während die Innenseite und die Angesichtsfläche rauh gelassen sind und grobe Buckeln zeigen. Endlich ist als allgemeines, ebenfalls mit dem Holzmangel zusammenhängendes Merkmal anzuführen, dass die hebräische Baukunst schon frühe den Gewölbebau kennt. Die Aegypter bauten in sehr alter Zeit nicht bloss unächte Gewölbe aus vorkragenden Steinen, sondern wirkliche Gewölbe aus Keilsteinen, und ebenso finden sich bei sehr alten Bauten der Babylonier Spitzbogen aus Backsteinen. Da von ihnen die Phönicier, die Lehrmeister der Hebräer, schon im 10. Jahrhundert das Prinzip des Gewölbes überkommen hatten [1], so liegt kein Grund vor, den

[1] Perrot & Chipiez, le temple de Jérusalem, S. 7.

Schülern diese Kenntniss abzusprechen. Als einen Beweis dafür darf man auch die Tatsache betrachten, dass die Decke der alten Grabkammern meist als Gewölbe ausgehauen ist; wäre den Hebräern nur das flache Balkendach bekannt gewesen, so hätten sie sicher dasselbe auch hier nachgebildet. Von der S. 120 erwähnten Methode der Steindachung ist ohnedies nur ein kleiner Schritt zu den scheinbaren Gewölben mit vorkragenden Steinen. Alle diese Merkmale sind übrigens nicht der hebräischen Baukunst allein, sondern ebenso der phönicischen eigen.

Mit den davidisch-salomonischen Bauten beginnt die Entwicklung der Baukunst in Israel. Von Davids Palast wissen wir nur die Tatsache seiner Herstellung durch phönicische Künstler (II Sam 5 11), die salomonische Burg ist überhaupt das einzige Bauwerk der vorexilischen Zeit, über das wir durch Nachrichten genauer unterrichtet sind [1].

Die Darstellung der Topographie Jerusalems hat als Resultat ergeben (S. 44), dass Davidsstadt, Zion und Moria gleichbedeutend sind, dass also Tempel und Palast auf dem Osthügel zu suchen sind. Nach dem Baubericht bildeten sie ein zusammengehöriges Ganze. Die ‚Umfassungsmauer des grossen Vorhofs‘ ist deutlich als den ganzen Komplex der Bauten umgebend gedacht, und innerhalb derselben liegen der ‚innere Vorhof des Tem-

[1] Ueber den Baubericht des Königsbuchs (I Reg 5—8) vgl. Stade in ZAW 1883 III 129—177. Der Verfasser des ursprünglichen Berichtes, der an zahlreichen Stellen interpolirt und überarbeitet worden ist, mag von der Zeit Salomos immerhin um etwa 2 Jahrhunderte abstehen, er hat das, was er beschreibt, offenbar selbst gesehen, mit Ausnahme der eigentlichen Wohnungen der königlichen Familie. Die technischen Ausdrücke sind vielfach recht dunkel für uns, auch zeigt der Verfasser sich noch sehr ungewandt im Beschreiben, vgl. z. B. die Beschreibung der Kerube (Kap. 6 23—27). Eine wertvolle Ergänzung findet dieser Bericht in vielen Stücken durch Ezechiel. Sein Tempel ist allerdings zunächst ein Phantasiegebilde, allein es ist von vorn herein wahrscheinlich, dass er, der den alten Tempel offenbar gut kannte, sich in seiner Beschreibung im wesentlichen an diesen anschloss, ja er setzt die Bekanntschaft sogar mit dem Detail desselben voraus. Die Veränderungen, die er anbringt, sind nicht allzuschwer als solche kenntlich. Sie sind veranlasst durch sein Streben nach peinlicher Regelmässigkeit der Anlage (§ 55) und durch seine Absicht, die Wohnung des Fürsten vom Tempelberg zu entfernen (Ez 43 7—9). Infolge letzterer kann er das Tempelareal ungescheut vergrössern. Wo diese Motive nicht ins Spiel kommen, darf die Uebereinstimmung mit dem alten Tempel vorausgesetzt werden. Seiner freien Phantasie gehören also namentlich die Bestimmungen über die Vorhöfe und die Nebengebäude in denselben an.

pels‘ und der ‚Vorhof der Säulenhalle des Palastes‘ (I Reg 7 12). Ausserdem findet Ezechiel gerade darin eine Profanirung des Heiligtums, dass die Könige Wand an Wand mit Jahve wohnen (43 8). Jede genaue Bestimmung darüber, wo auf dem Osthügel die Burg lag, fehlt in den Bauberichten. Wir sind daher ganz auf die Untersuchung der Terrainverhältnisse und der etwa noch vorhandenen Baureste angewiesen.

Glücklicherweise geben beide ein übereinstimmendes sicheres Resultat. Die alte Gestalt des Osthügels ist heute ziemlich verändert durch den Schutt, der gerade hier besonders hoch liegt. Durch Ausgrabungen ist aber der Lauf des Felsens unter dem Schutt und damit die alte Form des Hügels hinreichend sichergestellt (vgl. Fig. 1 S. 42). Der alte Osthügel ist ein ausserordentlich schmaler Ausläufer eines Hochplateaus, der sich erst von NW nach SO zieht, dann umbiegt zu der Richtung von NNO nach SSW. In derselben Richtung senkt sich der Hügel in Terrassen langsam, um dann an der Südspitze ziemlich steil abzufallen. Noch steiler sind auf der ganzen Strecke die Abhänge nach Osten und Westen. Von den drei Kuppen, in die er durch kleine Quertäler geschieden wird (s. S. 43), hat allein die mittlere Terasse eine einigermassen ebene, jedenfalls leicht zu ebnende Fläche von nennenswertem Umfang (ca. 100 m lang und 40—50 m breit), der Lage nach etwa in der Mitte des heutigen *Ḥarâm esch-Scherîf*. Eben dies war der von der Natur gegebene Platz für einen grösseren Baukomplex; überall sonst auf dem Osthügel wären im günstigsten Fall riesige Substruktionen nötig gewesen, um nur eine kleine ebene Fläche herzustellen. Und wenn nach der Ueberlieferung Salomo den Tempel auf der Tenne Ornans baute (II Chr 3 1 vgl. mit II Sam 24 [1]), so stimmt das gut hiezu. Gerade hier mag Ornans Tenne zu suchen sein, denn für Tennen wird heute noch wie in alter Zeit ein solcher luftiger Platz auf der Höhe des Hügels gewählt.

Dieses Resultat wird noch genauer bestimmt durch eine Untersuchung der heutigen Ḥarâmbauten. Freilich bei den oberirdischen Gebäuden dürfen wir von vorn herein nicht erwarten, irgendwelche Reste von nennenswertem Alter zu finden. Aber

[1] Wenn II Sam 24 erzählt wird, dass der Engel Jahves bei der Tenne Ornans stand u. s. w., so will eben diese Engelerscheinung die Heiligkeit des Platzes begründen. Dadurch wird die Angabe der Chronik, dass Salomo hier den Tempel gebaut, bekräftigt.

schon der Umstand, dass der ganze Platz eine Menge von sehr alten Cisternen und Kanälen hat, zeigt, dass er frühe einen wichtigen Baukomplex getragen haben muss. Ja die Tatsache selbst, dass heute noch dieser Platz *ḥarâm*, d. h. ein heiliger Bezirk ist, beweist genug. Es steht jedenfalls fest, dass im Umkreis des heutigen Ḥarâm der Jupitertempel Hadrians sich befand; dieser wurde auf der Stelle des herodianischen Tempels errichtet, der selbst wieder genau den Platz des salomonischen einnahm (Ezr 3 3 12). Bei der unverwüstlichen Zähigkeit, mit welcher im Orient heilige Stätten vom grauen Altertume an durch alle Religionswechsel bis in die Gegenwart fortleben, hat es weiter einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass der heutige ideale Mittelpunkt des Ganzen, der allem den Charakter der Heiligkeit verleiht, von Anfang an ein besonders heiliger Punkt gewesen ist. Es ist das der heilige Fels, über welchem sich der ‚Felsendom‘ wölbt. In einer Länge von 17,7 m und einer Breite von 13,5 m erhebt sich die Felskuppe 1,25—2 m über dem Boden. Ihre Oberfläche ist höckerig und nicht horizontal[1]. Es spricht nun alles dafür, nichts dagegen, dass diese Felsspitze den davidischen Altar und dann auch den salomonischen Brandopferaltar getragen[2]. Noch heute sichtbare Spuren deuten auf diese Bestimmung des Felsens hin: eine Rinne in demselben führt in eine unter ihm befindliche Höhle, diese steht mit einer Wasserleitung in Verbindung. Am wahrscheinlichsten sieht man hierin eine Abflussrinne für das Opferblut. Noch ursprünglicher dürfte diese Höhle als Cisterne gedient haben.

Der Tempel selber stand dann westlich vom Felsen, wo mit geringer Mühe ein ebener Raum geschaffen werden konnte, der gut ausreichte, wenn wir uns auf der Rückseite des Tempels den Hof nicht allzugross denken.

Suchen wir von dieser Lage des Tempels aus den Umfang des ganzes Baukomplexes zu bestimmen, so ist die äusserste Grenze jedenfalls gegeben in der heutigen Ḥarâmmauer. Der Ḥarâm

---

[1] Es ist daher unmöglich, die Tenne Ornans auf dieser Felskuppe zu suchen.

[2] Der Versuch den Felsen mit dem *'ebhen schatjâh*, dem „Stein der Gründung“ zu identificieren, auf welchem nach der rabbinischen Tradition die Bundeslade stand, ist durch die Dimensionen des Felsens unmöglich gemacht, da er viel zu gross ist, als dass das Allerheiligste ihn hätte einschliessen können.

bildet eine im ganzen ebene, nicht genau rechteckige Fläche von 145,5 ha (grösste Breite 321 m, grösste Länge 490 m); der Anstieg von Südosten nach Nordwesten beträgt noch jetzt 3 m. Um diese Fläche zu gewinnen, waren gewaltige Arbeiten nötig: in der Nordwestecke musste der Fels um etwa 8 m abgetragen werden, umgekehrt musste in der Nordostecke der Boden um 38,10 m erhöht werden (vgl. S. 43). Ebenso grossartige Substruktionen tragen den südlichen Teil (vgl. Fig. 1 S. 42). Sogar der Kamm des Hügels liegt hier bei dem dreifachen Tor noch mehrere Fuss unter der heutigen Oberfläche. Von da fällt er sehr rasch nach Osten und Westen ab und ist an der Südostecke 36,5 m (vgl.

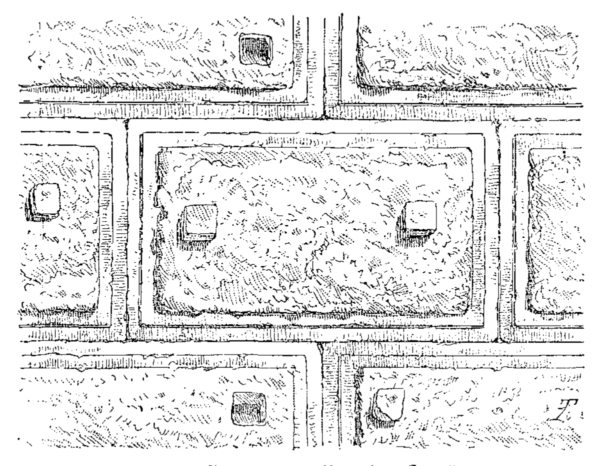


Fig. 67. Geränderte Rustica-Quader.

Fig. 68), nahe der Südwestecke 33,15 m unter der heutigen Ḥarâmoberfläche. Hier unter der Südwestecke läuft das alte Tyropöontal durch, so dass die Ecke genau genommen auf dem Westhügel steht. Auch die höchste Stelle des Felsens unter der Ostwand liegt noch 20 m tiefer als der heilige Fels.

Ueber die Frage, aus welcher Zeit diese heutigen Mauern stammen, sind die Ansichten geteilt. Während die einen wenigstens die Grundlagen derselben (mit Ausnahme der Südwest- und Nordostecke) Salomo zuschreiben, betrachten andere sie als herodianisch. Für die Entscheidung kommt in Betracht 1) das Material der Mauer, 2) der Bericht des Josephus.

Der Stein, aus welchem die Mauer wie überhaupt die Bauten Jerusalems bestehen, ist Kreidekalk von weisslicher Farbe. Er ist beim Ausbrechen aus dem Felsen ziemlich weich und härtet sich an der Luft. Ab-

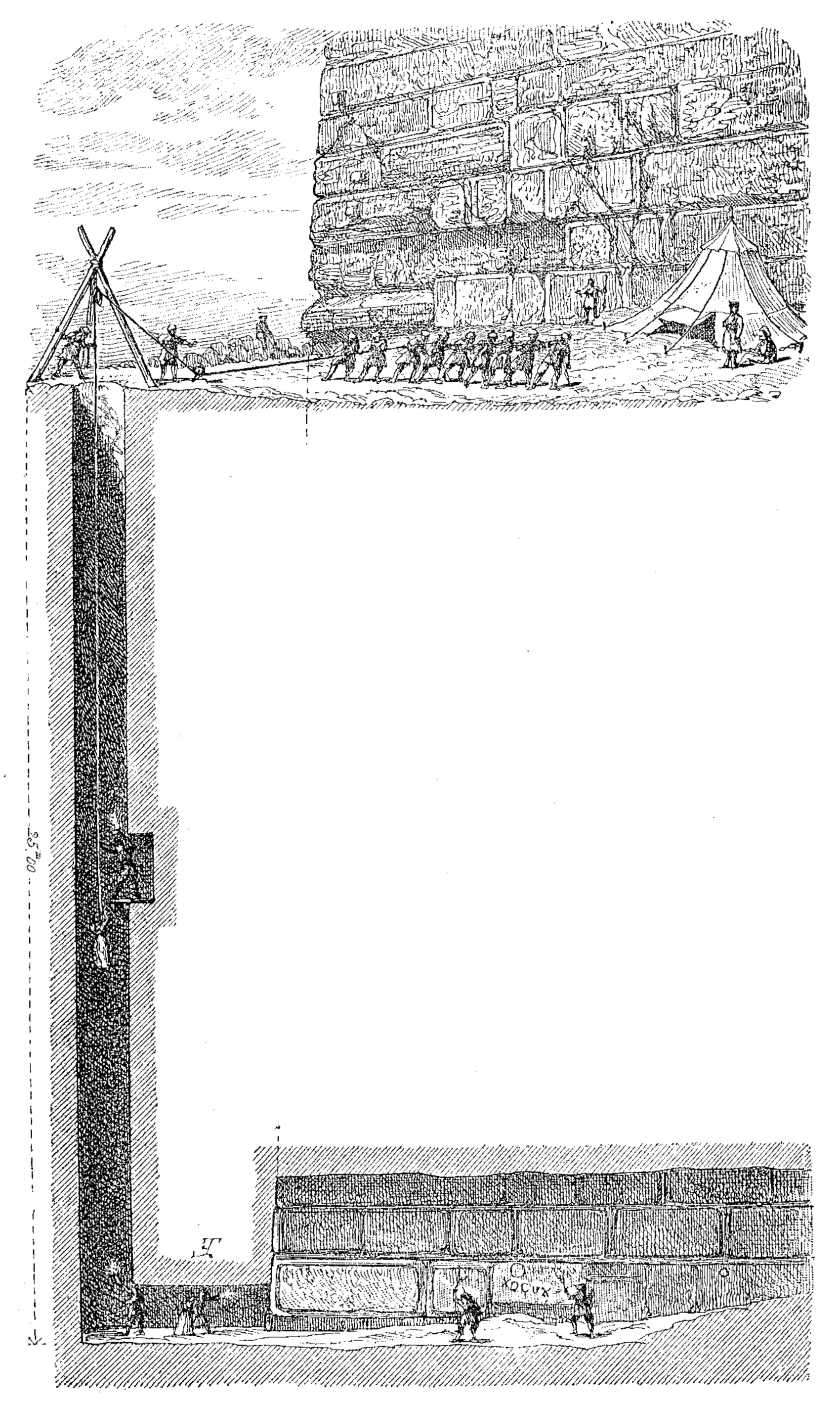


Fig. 68. Die englischen Ausgrabungen an der Südostecke des heutigen Ḥarâm.

gesehen von den obersten modernen Steinlagern finden wir von unten nach oben gehend drei verschiedene Arten von Bausteinen: 1) geränderte Quader mit rauher unbehauener Aussenseite (Rusticaquader Fig. 67), 2) geränderte Quader mit glatter Aussenseite (Fig. 69), 3) kleinere (doch immer noch ansehnlich grosse) auf der Aussenseite behauene Steine. Die letzteren gehören nach ziemlich sicheren Anzeichen der Zeit Justinians an. Die beiden ersteren Lagen stammen wahrscheinlich aus einer und derselben Bauperiode. Sie haben im Unterschied von No. 3 gemeinsam 1) ihre auffallende Grösse: die untersten Steinlagen sind bis zu 1,9 m hoch, die einzelnen Steine bis zu 7 m lang (einer sogar 12 m); 2) die Ränderung, welche darin besteht, dass der Steinmetz um die Aussenseite der Quader herum einen 0,1 bis 0,3 m breiten eingesenkten Rand fein ausmeisselte. Sie sind alle sehr sorgfältig rechteckig behauen und ohne Mörtel so fest aneinandergefügt, dass in die Fugen kein Messer gesteckt werden kann. Nun zeichneten sich allerdings nach dem Baubericht Salomos

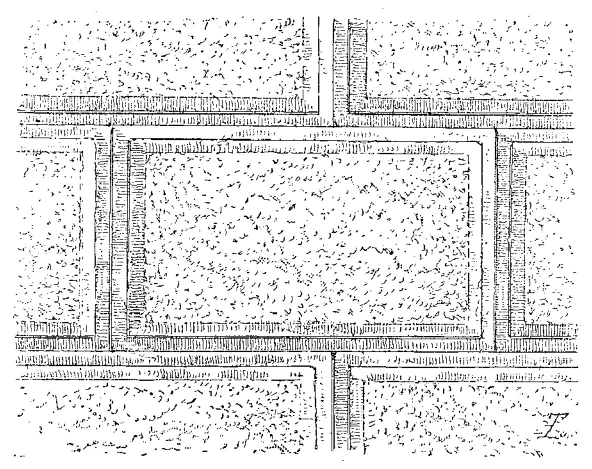


Fig. 69. Geränderte glatte Quader.

Bauten gerade durch die Grösse der Quader aus (I Reg 5 31 7 9ff.), ganz entsprechend der phönizischen Bausitte. Diese grossen Quader pflegte man auch bei den Hebräern im Steinbruch zu bearbeiten (I Reg 6 7 s. Fig. 70). Grosse Substruktionen sind jedoch dadurch ausgeschlossen, dass der Berichterstatter die Höhe der grossen Aussenmauer auf nur 3 Lagen Quader und eine Lage Balken bestimmt, während er die von aussen gut sichtbaren imponirenden unteren Lagen hätte nicht unerwähnt lassen können. Der Lauf einer solchen verhältnismässig niederen Mauer weit unterhalb des Gipfels wäre höchst sonderbar, da innerhalb der Mauern das Terrain nicht eben, sondern sehr steil abschüssig gewesen wäre. Da die Sitte mit grossen Quadern zu bauen noch in viel späterer Zeit in Palästina geübt wurde, und namentlich Herodes zu seinen Bauten sie mit Vorliebe verwendete, steht nichts dem entgegen, dass wir die untersten Schichten dem Herodes zuweisen.

Dies wird schliesslich gefordert durch den Bericht des JOSEPHUS (Ant. XV 380—425). Nach ihm hat Herodes den Tempelplatz um das Doppelte vergrössert (Bell. Jud. I 21 1), so dass der Umfang von 4 Stadien Ant. XV 400) sich auf 6 Stadien erhöhte (Bell. Jud. V, 5 2). Dabei wurde die Breite (Ost-West) von 1 Stadium (Ant. XV 400) beibehalten; dagegen wurde die Länge (Nord-Süd) verdoppelt, indem Herodes auf der Südseite eine Mauer weiter südlich von der alten von Grund aus neu baute (Bell. Jud. I 21 1). Das kann nur die heutige Mauer sein, und wenn JOSEPHUS die bewundernswürdige Grösse ihrer Steine betont (er redet übertriebener Weise von 25 Ellen langen und 12 Ellen hohen Steinen), so stimmt das sehr gut dazu.

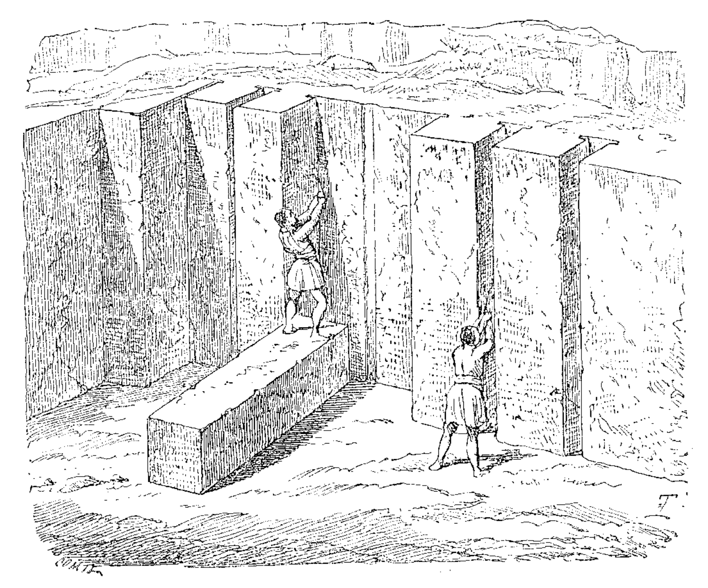


Fig. 70. Alter Steinbruch bei Jerusalem.

Wenn die heutige Ḥarâmmauer im Grossen und Ganzen von Herodes stammt, so muss der Platz der salomonischen Burg bedeutend kleiner gewesen sein. Und da wir keine grösseren Substruktionen voraussetzen dürfen, müssen wir annehmen, dass sich die ganze Anlage möglichst an die Terrainverhältnisse anpasste. Dann aber kann der Palast etc. weder westlich noch östlich noch nördlich vom Tempel gelegen haben, sondern nur südöstlich in derselben Richtung, wie sich der Hügelrücken hinzieht. Auf demselben mögen sich in absteigenden Terrassen die einzelnen Gebäude in der sogleich zu besprechenden Reihe gefolgt sein.

Lag der Palast südöstlich vom Tempel, so lag er etwas niedriger als dieser. Darin stimmen auch alle uns erhaltenen Notizen überein: man geht vom Palast hinauf zum Tempel (Jer 26 10) und vom Tempel hinab zum Palast (II Reg 11 19 Jer 22 1 36 9ff.). Umgekehrt bringt Salomo von der alten Davidsstadt die Lade hinauf in sein Burgheiligtum und die Tochter des Pharao zieht hinauf (I Reg 8 1) in das neue Frauenhaus (I Reg 9 24); also lag der salomonische Palast höher als die Davidsstadt, tiefer als der Tempel, d. h. da der Hügelrücken von Süden nach Norden ansteigt, in der Mitte zwischen beiden, südlich vom Tempel, nördlich von der Davidsstadt.

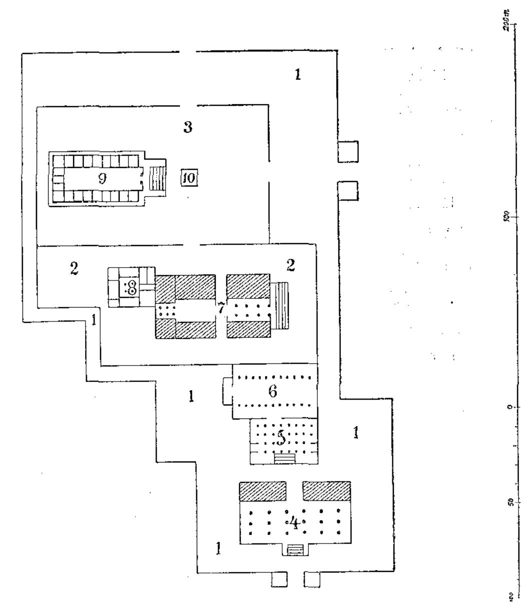


Fig. 71. Situationsplan der Salomonischen Burg nach STADE.
1. ‚Grosser Vorhof‘. 2. ‚Zweiter Vorhof‘. 3. ‚Vorhof des Tempels‘. 4. Libanonwaldhaus. 5. Säulenhalle. 6. Thronhalle. 7. Königl. Palast. 8. Königl. Frauenhaus. 9. Tempel. 10. Altar.

Den ganzen Baukomplex umschloss eine Ringmauer, ‚die grosse‘ genannt (I Reg 7 12). Innerhalb dieser äusseren Mauer waren zwei je für sich bestehende, mit Mauern umschlossene Höfe (Fig. 71 No. 2 u. 3). Der eine wird bezeichnet als ‚der zweite Vorhof (bzw. Vorhofsmauer)[1] einwärts von der Gerichtshalle‘ (I Reg 7 8, Fig. 71 No. 2), d. h. nördlich von derselben; er umschliesst Palast und Frauenhaus des Salomo. Der zweite heisst ‚der (innere) Vorhof des Tempels Jahves‘ (I Reg 7 12, Fig. 71 No. 3). Der von diesen beiden

[1] *châṣêr* bezeichnet zugleich den ‚Vorhof‘ und die ihn umgebende ‚Vorhofsmauer‘.

Höfen nicht eingeschlossene Raum der Burg heisst (wie seine Mauer) der ‚grosse‘ Hof (Fig. 71 No. 1). Dieser grosse Hof wird, wie von vornherein wahrscheinlich ist, auf allen Seiten die beiden inneren Höfe umschlossen haben, so dass die äussere grosse Mauer nirgends mit einer der inneren Mauern zusammenfiel. Umgekehrt hat es manches für sich, dass die beiden inneren Höfe, der des Palastes und der des Tempels, nur durch eine gemeinsame Mauer getrennt waren, so dass der König durch eine Thüre von seinem Palast aus direkt zum Heiligtum gelangen konnte, ohne den äusseren, jedermann zugänglichen Vorhof durchschreiten zu müssen. Hiefür spricht auch Ez 43 $_{7}$ff., wornach nur eine Wand die Wohnung Jahves und den Palast der Könige Judas von einander trennte. Dagegen konnte der Tempelhof nicht gut als ‚innerster‘ Hof ganz innerhalb des Palasthofes gelegen haben, da auch das Volk einen freien Zutritt zum Tempel direkt vom äusseren grossen Vorhof aus brauchte. Jer 36 $_{10}$ wird der Tempelhof der ‚obere‘ genannt. Das dürfte nicht bloss dem Palasthof gegenüber gelten, der südlich, also niedriger lag, sondern auch im Vergleich zum grossen Vorhof, so dass gegenüber diesem, der schon am Abhang des Hügels sich hinzog, der Tempelhof eine höhere Terrasse bildete [1].

Den Haupteingang zur Burg haben wir uns naturgemäss im Süden zu denken. Vorausgesetzt, dass der Erzähler die Baulichkeiten in der Ordnung nennt, in welcher sie dem von der Stadt her Kommenden entgegentraten, lag dem Eingang am nächsten das L i b a n o n w a l d h a u s. Seine Beschreibung (I Reg 7 $_{2-5}$) ist so ungenau, dass es nicht möglich ist, ein sicheres Bild von ihm zu entwerfen. Es ist 100 Ellen lang, 50 Ellen breit, 30 Ellen hoch. Seinen Namen hat es daher, dass der Oberstock auf 45 Cedernsäulen ruht, die in drei Reihen zu je 15 stehen; Cedernbalken bilden die Architrave über diesen Säulen, mit Cedernholz ist der Oberstock eingedeckt. Darüber, ob diese Säulenreihen alle im Innern des Hauses stehen, oder ob die erste Reihe zugleich die Vorderwand bildet, das Ganze also im Unterstock eine nach vorn offene Halle war, wird nichts gesagt. Der Vergleich mit

[1] Wenn Ezechiels Tempel (Ez 41 und 42) nicht drei, sondern nur zwei Höfe hat, so entspricht dies dem Wunsch der Propheten, den königlichen Palast und die Staatsgebäude ganz vom Tempel zu entfernen. Dann reicht er natürlich mit einem inneren und einem äusseren Tempelhof aus.

nordsyrischen Holzbauten macht das erstere wahrscheinlicher. Im anderen Fall müsste man wohl eine, im Text nicht erwähnte, das Gebäude der ganzen Länge nach durchziehende Mauer annehmen, da sonst die Entfernung der Säulenreihen von einander für die Tragkraft der Cedernbalken eine zu grosse wäre. Der Oberstock ist in Gemächer eingeteilt; wie viele es waren, wie sie zu einander lagen, wo sie ihre Fenster und Thüren hatten, lässt der Text vollständig im Dunkeln. Im übrigen ist die Möglichkeit einer völlig anderen Konstruktion, die sich eng an den nordsyrischen Palasttypus anschliesst, für das Libanonhaus zuzugeben (s. S. 247 f.). Der grosse Saal zu ebener Erde mochte zu Versammlungen dienen; die Obergemächer bildeten das Zeughaus Salomos, wie ein solches für die Burg ja nicht fehlen durfte (I Reg 10 $_{16}$f. Jes 22 $_{8}$ 39 $_{2}$).

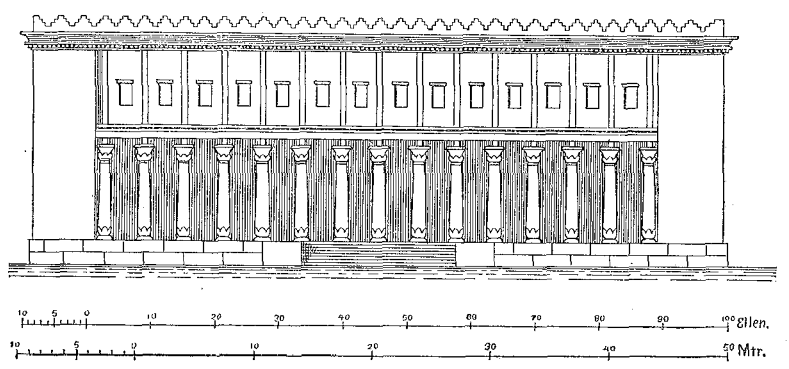


Fig. 72. Libanonwaldhaus: Vorderansicht (nach STADE).

Hinter dem Libanonhaus, d. h. nördlich davon, steht eine Säulenhalle (I Reg 7 $_{6}$), 50 Ellen lang, 30 Ellen breit, mit einer Vorhalle und einem Auftritt (oder Schutzdach?). Von dieser wird unterschieden die Thronhalle (I Reg 7 $_{7}$). Von ihr wird uns keinerlei Mass angegeben, nur dass ihre Wände vom Fussboden bis zur Decke mit Cedernholz getäfert waren, wird erwähnt. Sie diente als Gerichts- und Audienzsaal, während die ihr vorliegende Halle wohl nur den Zugang zu ihr bildete.

Hinter der Gerichtshalle kam der Palasthof mit den eigentlichen Privatgebäuden. Von diesen wird uns nur soviel erzählt, dass sowohl das Haus Salomos als das der Tochter des Pharao, seiner Hauptfrau, im Stil der Gerichtshalle erbaut waren.

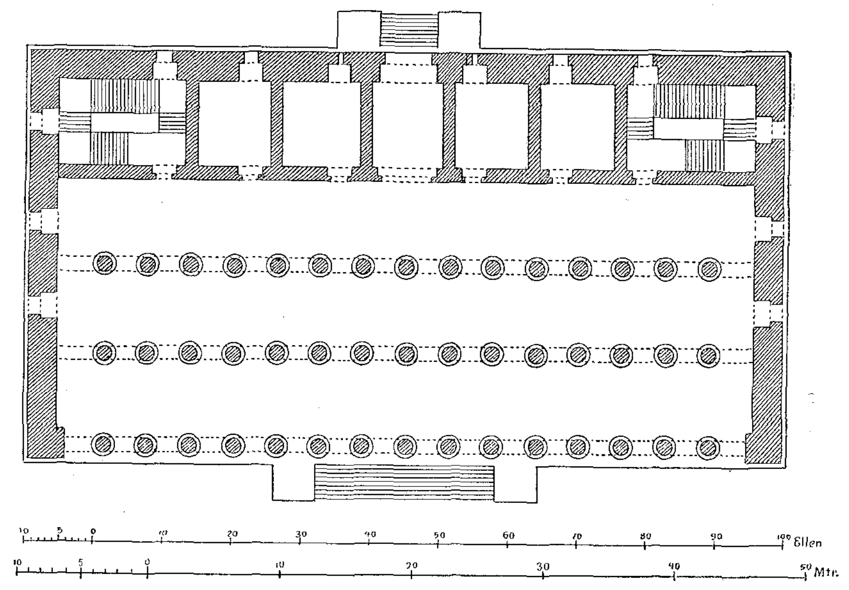


Fig. 73. Libanonwaldhaus: Grundriss des Unterstocks, *offen* (nach STADE).

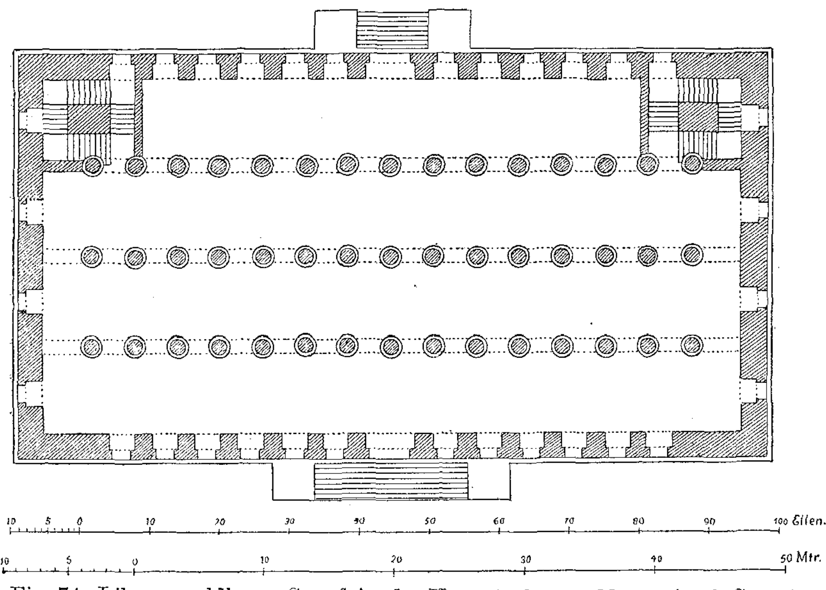


Fig. 74. Libanonwaldhaus: Grundriss des Unterstocks, *geschlossen* (nach STADE).

Offenbar ist der Berichterstatter niemals in das Innere das Palasthofes gekommen. Wir dürfen uns die Bauten nach Art anderer orientalischer Paläste als einen ziemlich ausgedehnten Komplex von Flügeln mit Höfchen und Gärten denken.

Was an allen diesen Konstruktionen auf den ersten Blick als ausländisch sich aufweist, ist die ausgedehnte Verwendung des Holzes, namentlich der Holzsäulen. Die Heimat dieses Stils dürfen wir nirgends anders suchen als in der Heimat des Holzes: im Libanon, in Nordsyrien.

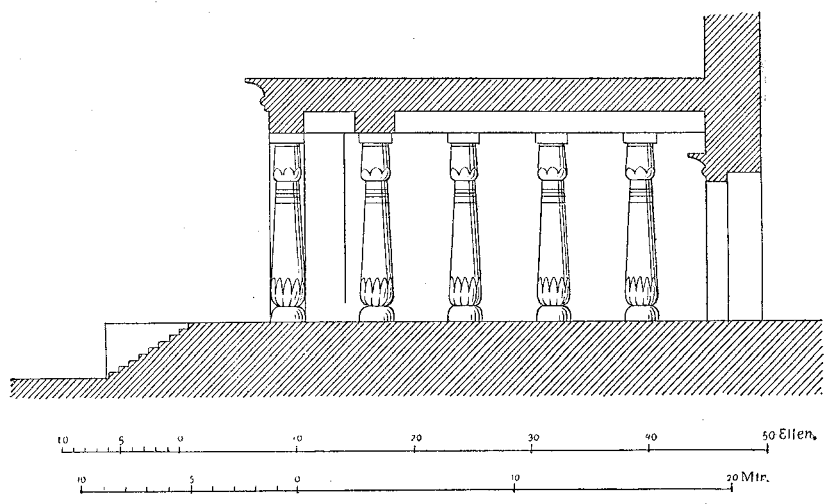


Fig. 75. Querschnitt der Säulenhalle mit der Vorhalle und dem Anschluss an die Thronhalle (nach STADE).

Anders der Stil des Tempels, der ein reiner Steinbau ist (doch vgl. S. 247f.). Der Tempel zerfiel in den Hauptbau (das ‚Haus Gottes') und den umgebenden Seitenbau. Der Hauptbau war ein Steinbau von 60 Ellen Länge (Ost-West), 20 Ellen Breite (Nord-Süd), 30 Ellen Höhe. Diese Zahlen gelten für die innere Weite; nach Ezechiels Angaben (41 5) dürfen wir die Dicke der Aussenwände auf sechs Ellen annehmen. Der Tempel stand westlich vom Altar. Seinen Eingang im Osten bildete eine Vorhalle von 20 Ellen Breite und 10 Ellen Tiefe. Die Angabe des Ezechiel (40 49), dass man zur Vorhalle auf 10 Stufen hinaufstieg, wird ohne weiteres auch für den salomonischen Bau gelten. Am Eingang der Halle standen die beiden Broncesäulen s. u.

Auf drei Seiten umgab dieses Hauptgebäude ein etwa halb so hoher Anbau. Die Dicke der Aussenwand des Anbaus gibt Ezechiel auf fünf Ellen an. Der Anbau hatte drei Stockwerke

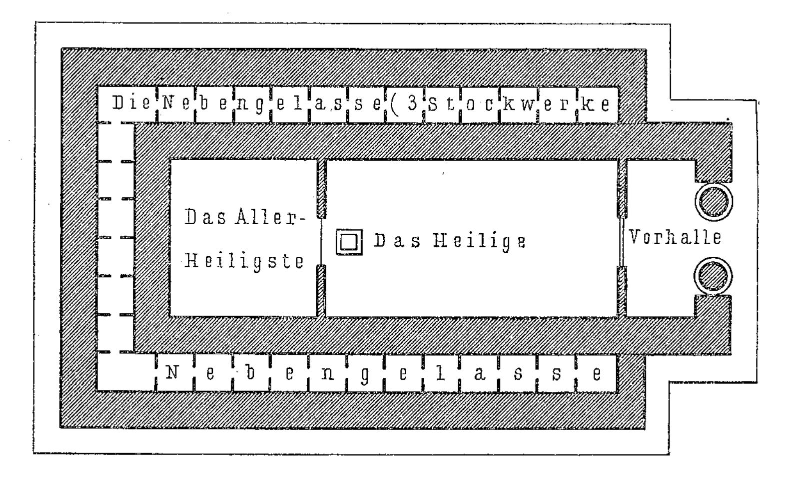


Fig. 76. Grundriss des Tempels.

von je fünf Ellen Höhe, jeder Stock war in eine Reihe von Kammern geteilt, wie viele ist nicht gesagt. Bei Ezechiel (41 6) ist leider der Text so verdorben, dass wir daraus keine Aufklärung

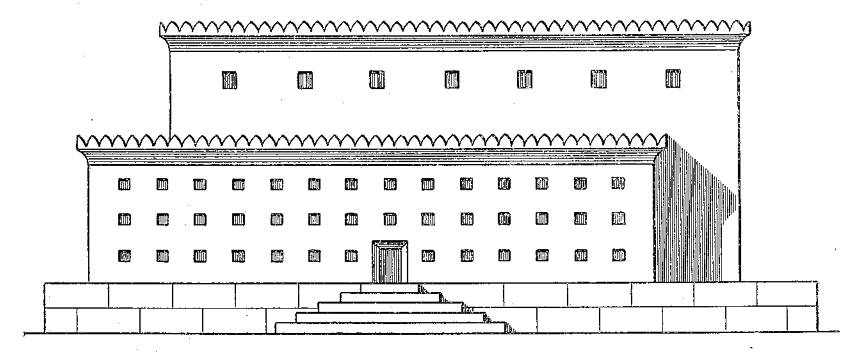


Fig. 77. Seitenansicht des Tempels (Südseite).

über die innere Einrichtung des Seitenbaus erhalten. Im herodianischen Tempel waren es im ersten und zweiten Stock je 13, im dritten Stock 12, im ganzen also 38 Kammern, die demnach

sehr klein gewesen sein müssen. Die innere Breite der Stockwerke nahm nach oben zu: der untere Stock war fünf, der mittlere sechs, der obere sieben Ellen breit. Dies wurde dadurch erreicht, dass die Mauern sich nach oben in Absätzen verjüngten. Entweder war dies nur bei der Innenmauer, der eigentlichen Tempelmauer, der Fall; dann nahm diese bei jedem Absatz um eine Elle in der Dicke ab, war also oben nur noch drei Ellen stark — so der Bericht I Reg 6 6, der als Zweck angiebt, dass man auf diese Weise die Deckbalken habe auf den Absätzen auflegen können, ohne sie in die Tempelmauer selbst eingreifen lassen zu müssen. Möglich wäre, dass man dieselbe Konstruktion dann auch bei

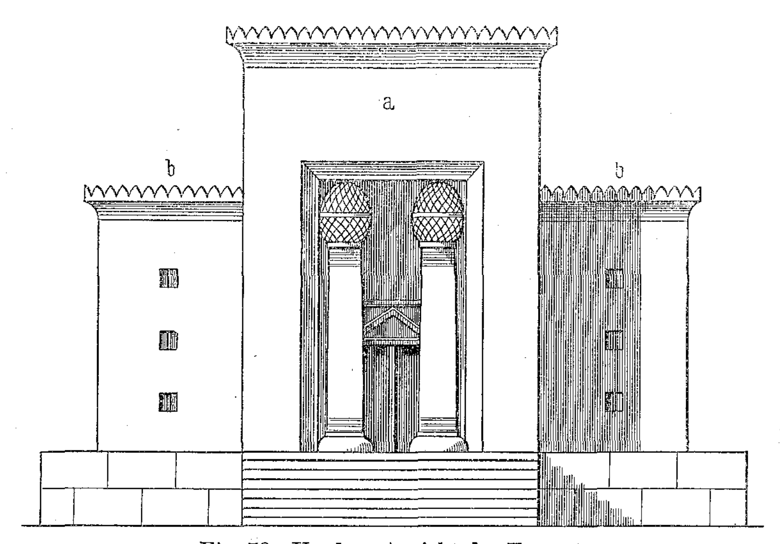


Fig. 78. Vordere Ansicht des Tempels.

der Aussenwand wiederholte (wie Fig. 79, S. 246 angenommen ist); in diesem Fall brauchte man auf jeder Seite nur $1/2$ Elle einzurücken. Die innere Mauer wäre dann oben noch $4^1/_2$ Ellen, die äussere Mauer noch $3^1/_2$ Ellen dick gewesen. Der Eingang zum Seitenbau befand sich auf der Südseite (I Reg 6 8). Treppenlucken (oder Wendeltreppen?) führten von einem Stockwerk ins andere. Fenster dürfen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die Kammern dienten zum Aufbewahren der Tempelgeräte, Weihegaben u. dgl.; an Wohnräume, etwa der Priester, zu denken verbietet ihre Kleinheit.

Der Seitenbau hatte einschliesslich der Balkenlagen zwischen den einzelnen Stockwerken und des Daches eine Höhe von etwa 17 Ellen oder mehr; demnach konnten die Fenster des eigentlichen Tempels nur in noch grösserer Höhe liegen. Ausserdem waren die Fenster auf der Aussenseite mit einem Holzgitter verwahrt (vgl. S. 119). Das Innere konnte so nur sehr mangelhaft erleuchtet sein. Der Innenraum war in zwei Teile geteilt: den grösseren Vorderraum und den kleineren Hinterraum. Der Hinterraum stellte das eigentliche Wohngemach des Gottes, das Adyton (hebr. *debhîr*) dar; er hatte kubische Gestalt: wie seine Breite und Länge

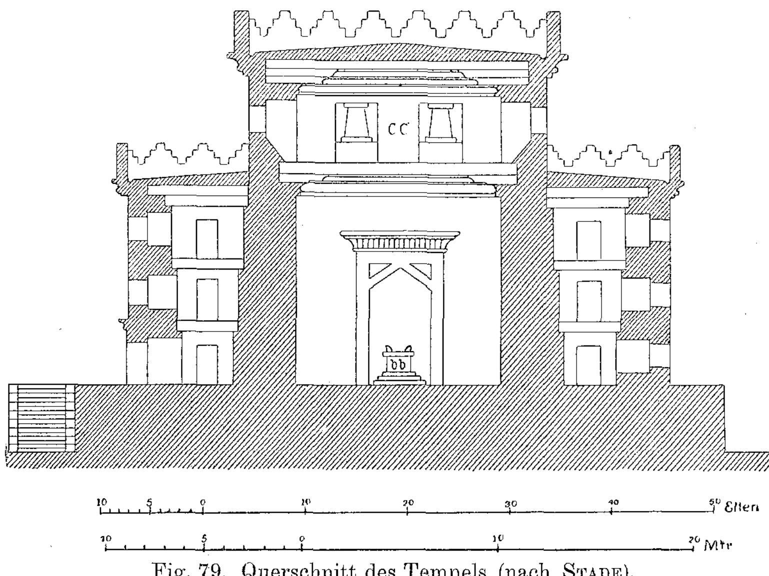


Fig. 79. Querschnitt des Tempels (nach Stade).

betrug auch seine Höhe 20 Ellen. Sie blieb um 10 Ellen hinter der Höhe des ganzen Hauses zurück. Man muss also annehmen, dass sich über dem ‚Allerheiligsten' (wie es später heisst) ein leerer Raum befunden hat, da dasselbe schwerlich als eine Art niedrigerer Anbau des Heiligtums gedacht werden darf. Doch erfahren wir über dieses 10 Ellen hohe, 20 Ellen breite und lange Obergemach gar nichts. Das Adyton war völlig dunkel (I Reg 8 12 f.). Vom Vorderraum trennte es nur eine dünne Wand aus Cedernholz; in derselben gestattete eine fünfeckige Thüre (s. Figur 79), deren Flügel aus Oelbaumholz gefertigt waren,

den Zutritt. Die Gegenwart Gottes wurde symbolisirt durch die heilige Lade, die hier vor allen profanen Blicken geborgen war, ihr zur Seite standen zwei grosse Kerube aus Olivenholz. (Ueber die Form der Kerube s. S. 268).

Zu dem Vorderraum, der 40 Ellen lang ist, führt aus der Vorhalle eine viereckige Thüre, deren Pfosten aus Oliven-, deren Flügel aus Cypressenholz gefertigt waren. Jeder der Thürflügel bestand aus zwei für sich drehbaren Blättern, so dass man, um ins Heiligtum zu gehen, nicht die ganzen Thürflügel, sondern nur die inneren Blätter zu öffnen brauchte. Ueber die Geräte des Heiligtums s. u.

Beide Räume waren vollständig vertäfert: Cedernbretter bedeckten die Wände vom Fussboden bis zu den Balken der Decke; Cypressenbohlen bildeten den Boden, so dass von Mauerwerk und Stein nichts zu sehen war. Dass die Diehlen des Bodens und der Wand mit Goldblech belegt und mit allerhand Schnitzereien verziert gewesen seien, wird erst in einem späteren Einschub erzählt; noch Ezechiel weiss von dem Goldschmuck nichts, dagegen scheinen zu seiner Zeit die Wände mit Schnitzereien versehen gewesen zu sein. Wir haben diese dann irgend einem späteren König zuzuschreiben.

Das Dach des ganzen Baues wurde durch Cedernbalken gebildet, vermutlich lag nach alter Sitte (vgl. S. 116 ff.) ein Estrich aus Lehm darüber. Jedenfalls war es flach und hatte die übliche Art von Geländer bzw. Zinne. Leider erfahren wir nicht, wie es möglich gemacht wurde, einen Raum von 20 Ellen Weite mit Cedernbalken zu überspannen; man wird vielleicht annehmen müssen, dass irgend eine Hilfskonstruktion von den Seitenwänden her die Dachbalken stützte.

Die gegebene Darstellung schliesst sich im Wesentlichen an Stade's Rekonstruktionsversuch an. Perrot & Chipiez weichen in manchem ab, lassen aber dabei der künstlerischen Phantasie zu grossen Spielraum und verlieren den Boden genauer Beweisführung unter den Füssen. Auf die Einzelheiten ihres Entwurfes kann hier nicht eingegangen werden. Dagegen ist der Rekonstruktionsversuch von Friedrich[1] kurz zu nennen, der ein vollständig anderes Gesammtbild bietet. Nach ihm ist I Reg 6 $_5$ f. nicht von einem äusseren Anbau, sondern von einem hölzernen Gerüstbau im Innern des Steinbaus zu verstehen, welcher durch seine Holzpfeiler den Raum in ein Mittelschiff von 10 Ellen Breite und zwei Seitenschiffe von je 5 Ellen Breite teilt.

---

[1] Tempel und Palast Salomos, Innsbruck 1887; Die vorderasiatische Holztektonik, Innsbruck 1891.

Letztere sind in 3 Stockwerken angelegt, das untere ist nach innen offen, also ein richtiges Seitenschiff, die beiden oberen, nach innen mit Täferwerk verschlossen, bilden Galerien bzw. Kammern. Alle Privat- und Staatsgebäude der Burg (I Reg 7 1—8) zieht er in einen einzigen grossen Bau, das ‚Libanonwaldhaus' zusammen. Der Baustil desselben ist von dem waldreichen Libanongebiet und den Phöniziern entlehnt. Den charakteristischen Hauptteil dieser Palastanlage bildet der grosse durch die ganze Höhe des Hauses reichende Saal (Thron- und Gerichtssaal) im Mittelpunkt der Anlage, dessen Dach von zahlreichen Holzsäulen getragen wird. Alle übrigen Räume, Serail und Harem, sind lediglich als Annexe gedacht und durch Thüren mit dem Saal verbunden.

Friedrich kommt durch Vergleichung besonders der assyrischen Bauten überhaupt zu einer ziemlich abweichenden Charakteristik des phönicisch-syrischen Baustils und schreibt namentlich dem Holzbau eine grosse Rolle zu. Als ursprünglichste und einfachste Form des phönicischen Palastes betrachtet er ein Maueroblongum, welches in seinem Innern durch Holzkonstruktionen derart ausgebaut war, dass durch die an den Wänden laufenden Gallerien Wohn- und Vorratsräume geschaffen wurden. Diesen Typus zeigt auch der Palast der Philister und Moabiter.

Die Anwendung dieses Resultats auf die salomonische Burg ist jedoch mit dem Text des Bauberichts schon deswegen ganz unvereinbar, weil dieser sicher von verschiedenen Gebäuden redet.

Dagegen wird als Möglichkeit zugegeben werden müssen, dass das Libanonhaus als einzelnes Gebäude der Burg in dem nordsyrischen Palaststil erbaut war.

Salomos Burg und Tempel wurde von phönicischen Bauleuten gebaut, aber es konnte dies doch einen schönen Anfang zur Entwicklung einer hebräischen Baukunst bilden. Vielleicht dürfen wir für das Nordreich auch eine solche annehmen. Dass z. B. Jerobeam d. Gr., wenn er sich Samaria zur Hauptstadt ausbaute, sie nicht auch mit einem schönen Palast ausgeschmückt haben sollte, ist ziemlich unwahrscheinlich. In Jerusalem aber scheint Salomos Burg das erste und letzte Bauwerk in grösserem Mass geblieben zu sein (vgl. S. 45 f.). Die Trennung der Reiche hatte den Judäern die beste Kraft genommen, das kleine Ländchen hatte über wenig Mittel zu verfügen. Hatte doch sogar der ‚reiche' Salomo die Kosten seiner luxuriösen Burg nicht aus seinem Land herauspressen können, sondern durch Abtretung von 20 israelitischen Städten in Galiläa bezahlen müssen (I Reg 9 10 f.). Der Bedeutung des Tempels musste es sehr zu statten kommen, dass ihn kein anderer Prachtbau in den Schatten stellen konnte; eine eigentliche Baukunst konnte sich aber unter diesen Umständen nicht entwickeln. So ist es auch nach dem Exil geblieben; der zweite Tempel stand an Pracht hinter dem ersten sehr zurück und auch er wurde mit Hilfe phönicischer Baumeister

errichtet (Ezr 3 7). Erst mit dem Eindringen des Hellenismus erwachte die Baulust. Aber es war ganz der griechisch-römische Stil, der jetzt, namentlich bei den Bauten der Herodier, herrschte. Diese fallen also nicht in den Bereich unserer Aufgabe.

Nach alledem wird man sagen dürfen: eine Baukunst als eigentliche schöne Kunst hat es bei den Hebräern nicht gegeben; ihre Baukunst ist immer in den Grenzen einer bloss mechanischen Kunst geblieben. Wo sie dieselben überschreitet, da sind es fremde, nicht-hebräische Kräfte, mit denen sie arbeitet.

§ 36. Plastik und Kunstgewerbe.

1. Wenigstens ein Zweig der Plastik hat sich im Zusammenhang mit den salomonischen Bauten zu einer gewissen Blüte entfaltet: die Metallarbeit (vgl. S. 214ff.). Ein tyrischer Künstler Namens Churam-Abi, der Sohn eines Tyrers und einer Danitin[1], verfertigte die für den Tempel notwendigen Geräte. In der Jordanebene, zwischen Sukkoth und Ṣarethan, schlug er seine Werkstatt auf. Zum Guss bediente er sich tönerner Formen (I Reg 7 46).

Unter seinen Leistungen werden zuerst genannt die beiden Säulen *jâkhîn* und *boʿaz*[2]. Die Höhe des Säulenschafts wird auf 18 Ellen, mit dem Kapitäl auf 23 Ellen angegeben (ca. 12,5 m); ein Faden von 12 Ellen umspannte sie, das ergibt einen Durchmesser von 3 9/11 Ellen (ca. 1,9 m). Sie waren inwendig hohl, der Guss 4 Finger dick. Die Kapitäle sind 5 Ellen hoch. Sie wurden besonders gegossen, ebenso ihre Verzierung: ein gitterartiges Bronceband (Flechtwerk, kettenartige Schnüre) umgab das Kapitäl, zwei Reihen von je 100 Granatäpfeln waren daran befestigt. Das Ganze hatte die Form einer Lilie. Da jede genauere Angabe fehlt, ist für eine Rekonstruktion der Säulen der Phantasie freier Spielraum gelassen. Nach Ezechiel (40 49) hatten diese Säulen neben den Pfeilern der Vorhalle ihren Platz (s. Fig. 76, S. 244). Dass sie nicht in architektonischer Beziehung zu dem

[1] Von den auseinander gehenden Angaben I Reg 7 13ff. und II Chr 2 12ff. verdient aus inneren Gründen die letztere den Vorzug. Die Ueberarbeitung im Königsbuch, welche die danitische Mutter des Künstlers zu einer Witwe machte, beseitigte den schweren Anstoss, dass der Verfertiger der heiligen Geräte ein Tyrier war und liess die Deutung zu, dass er ein Vollblutisraelite aus erster Ehe der Frau war.

[2] I Reg 7 15—22. Zur Ergänzung des sehr verdorbenen Textes leisten die beiden anderen Beschreibungen der Säulen Jer 52 17—23 und II Reg 25 12—17 gute Dienste.

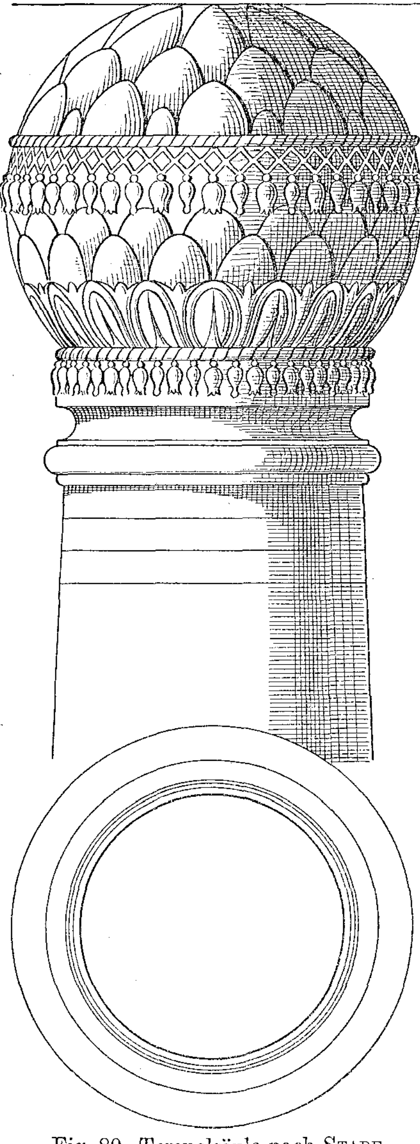


Fig. 80. Tempelsäule nach STADE.

Bau standen (als Träger der Oberschwelle, Fig. 78), sondern völlig freistehend und selbständig zu denken sind, geht aus dem Vergleich mit anderen semitischen Tempelanlagen deutlich hervor, bei denen zwei isolirte Stelen nicht fehlen (vgl. § 53). Ebenso zeigt die interessante Darstellung des jüdischen Tempels auf einer Glasschale des 3. oder 4. christlichen Jahrhunderts (Fig. 82; gefunden 1882 in Rom) zwei freistehende Säulen neben dem Eingang.

Als eine noch grössere Leistung darf der Guss des *ehernen Meers* betrachtet werden. Das Wasserbecken hatte eine Höhe von 5 Ellen (ca. 2,5 m); eine Schnur von 30 Ellen umspannte es, was einen Durchmesser von ca. 9,55 Ellen (II Chr 4 2 : 10 Ellen) ergibt. Es war eine Handbreit dick, sein Rand war wie ein Becherrand, lilienartig nach aussen umgebogen. Unterhalb des Randes war es von zwei Reihen Coloquinten umgeben, die beim Gusse gleich mitgegossen waren. Also haben wir dieselben reliefartig, nicht wie

10 5 0 1 2 3 4 5 6 7 8 Ellen.

10 50 0 1 2 3 4 Mtr

den Schmuck der Säulenkapitäle freihängend zu denken. Es fasste 2000 *bath*, d. h. nach der niedrigsten Berechnung ca. 400 hl. Das Becken ruhte auf broncenen Rindern, die in vier Gruppen standen, je drei nach einer Himmelsrichtung blickend. Für alles Weitere sind wir ganz auf Vermutungen angewiesen. Ebenso erfahren wir nicht, woher das Wasser kam; es liegt nahe, an die Tempelquelle (S. 51 ff.) bzw. an eine Wasserleitung zu denken.

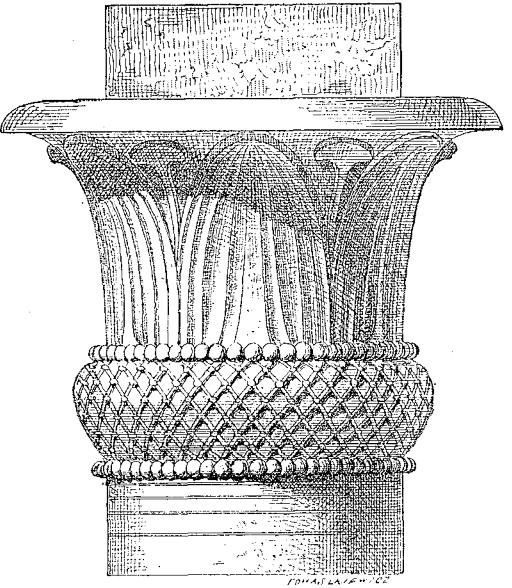


Fig. 81. Kapitäl der Tempelsäule nach PERROT und CHIPIEZ.

Endlich sind von grösseren Geräten noch die *fahrbaren Becken* zu nennen (über den Altar vgl. § 53). Ein Vergleich des Textes mit den uns von anderen alten Völkern erhaltenen Geräten dieser Art (Fig. 84 bis 87) ergibt, dass das Hauptstück ein grosses Gestell war, vier Ellen im Quadrat und drei Ellen hoch (Fig. 88 A).

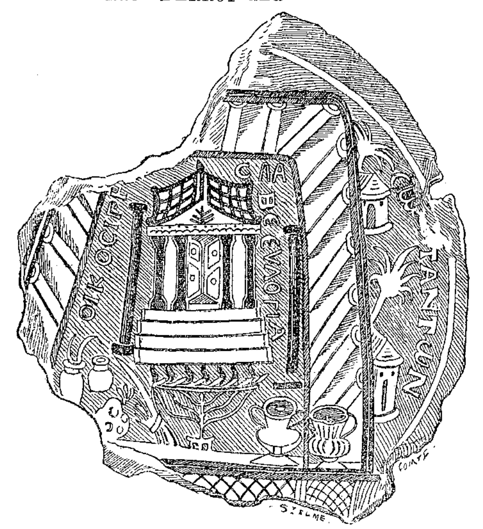


Fig. 82. Glasschale mit Abbildung des Tempels.

Aus I Reg 7 28 f. scheint hervorzugehen, dass dieses Gestell nicht aus massiven Platten, sondern aus Leisten bestand; das entsprach auch dem Zweck eines leichten Transports am besten (Fig. 88 a—e).

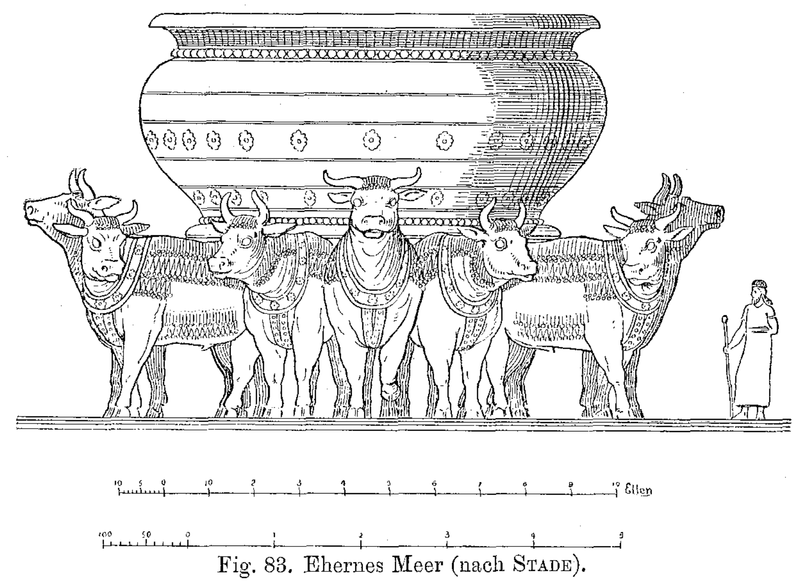


Fig. 83. Ehernes Meer (nach STADE).

Die Leisten waren mit Löwen, Rindern und Keruben verziert, vielleicht auch mit Guirlanden (I Reg 7 29). Dieses Hauptgestell ruhte auf vier Rädern, die ebenso wie ihre Achsen aus Bronce waren.

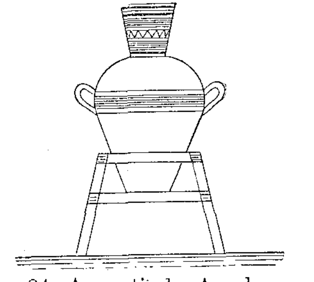


Fig. 84. Aegyptische Amphora mit Stabgestell.

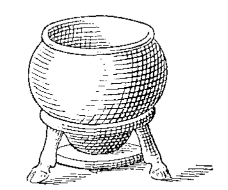


Fig. 85. Assyrisches Opfergefäss.

Ihre Höhe betrug $1^1/_2$ Ellen. Auf dem Hauptgestell befand sich ein zweites kleineres Gestell (f—h), das bestimmt war, die Becken zu tragen. Auch dieses war aus Leisten zusammengesetzt und wahrscheinlich irgendwie mit Figuren verziert. Auf seinen oberen

Rahmen sassen die Becken unmittelbar auf. Ihr Durchmesser betrug entsprechend der Grösse des Hauptgestells 4 Ellen am oberen Rand. In dieser Form sind die Fahrstühle nichts „als eine künstlerische Umbildung des hölzernen Leistengestells, auf welchem die Amphora des Altertums, sofern sie nicht in die Erde gesteckt wurde, ruhte“ (vgl. Fig. 84). „Wie überall, so schlossen sich auch hier Plastik und Bronceguss an die ihnen von der Töpferkunst, der ältesten Kunst der Menschheit, dargebotenen Formen an. Aus diesem Leistengestell ist der Dreifuss, auf welchem antike Schalen und Gefässe stehen, sind die Bronceuntergestelle antiker Broncegeräte hervorgewachsen“ (STADE).

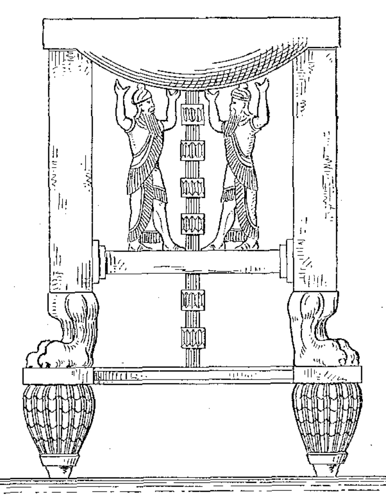


Fig. 86. Assyrischer Opferbeckenträger.

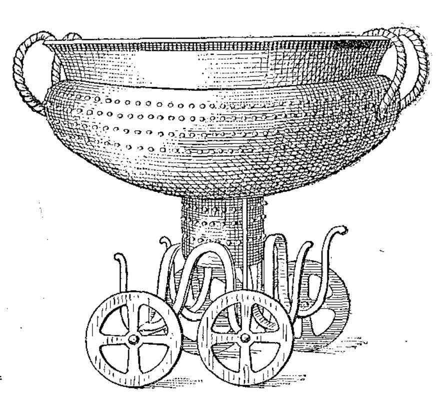


Fig. 87. Altes Cultusgeräthe, bei Peccatel (in Mecklenburg) gefunden.

Was die Metallarbeit im kleinen, die Herstellung von Vasen und Schalen aus Bronze, Silber und Gold, betrifft, so ist diese Industrie, wie kaum eine andere, das Monopol der Phönicier gewesen. Die Aegypter haben keine verfertigt, die Euphratländer sind bei den einfachsten Formen stehen geblieben. Wahrscheinlich haben die hebräischen Metallarbeiter von Churam-Abi immerhin so viel gelernt, dass sie einfachere Stücke selbst herstellen konnten (vgl. auch II Reg 16 10). Feinere Arbeit werden sie schwerlich geliefert haben. Auf alle Fälle kann es sich bloss um Nachahmung des phönicischen Stils gehandelt haben. Die Phönicier versorgten damals die halbe Welt mit diesen Geräten. Unter

dem Tribut, den sie den Aegyptern zahlen, spielen Gold- und Silberschalen eine grosse Rolle. Für die phönicische Kunst ist nichts

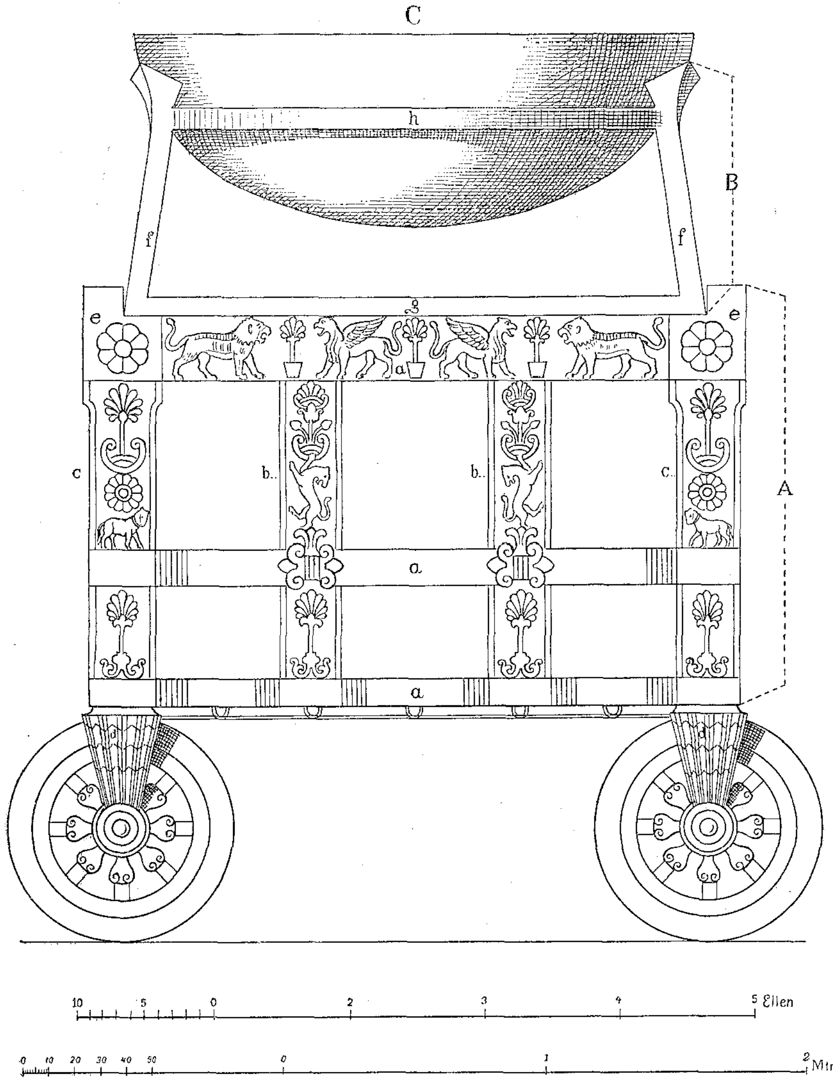


Fig. 88. Fahrbares Wasserbecken (nach STADE).

charakteristischer als diese Vasen und Schalen. Ueber ihre Detailornamentik s. S. 266.

Ganz dasselbe gilt auch von den Schmucksachen: für die Form sind wir vollständig auf die Reste phönicischer Kunst angewiesen. Die Ausführung bei den Israeliten wird meist etwas einfacher und weniger fein gewesen sein. Einen guten Teil der Gegenstände mag zu allen Zeiten der phönicische Handel geliefert haben.

Neben dem Bronceguss begegnet uns beim Tempelbau noch eine andere Art von Metallarbeit: das Ueberziehen mit Metallblech. Sind auch die Verse des Bauberichtes, welche Boden, Wände und Thüren des Tempels mit Gold überzogen sein lassen, spätere Zusätze in majorem gloriam Salomos und des Tempels, so zeigen sie doch, dass die Metallblechtechnik, welche im ganzen vorderen Orient eine wichtige Rolle spielte, auch bei den Israeliten geübt wurde und dem Verfasser jener Zusätze als eine alte Kunst galt. Noch einen anderen Beweis für ihr hohes Alter haben wir: der Ephod, dieses uralte Gottesbild, bestand wohl, wie sein Name andeutet, aus einem Kern von Holz, Ton oder unedlem Metall, über welchen ein Gold- oder Silberblech gezogen war. Derlei Gottesbilder mit metallenem Ueberzug heissen auch *ṣippui* oder *'aphuddâh* (Jes 30 22, vgl. die griechischen περίχρυσα und περιάργυρα). Auch sonst wird diese Sitte vielfach bestätigt (II Reg 18 16 Num 17 3 f. u. a.), die berühmten Stierbilder von Dan und Bethel waren vielleicht ebenfalls mit Goldblech überzogen (I Reg 12 28 u. a.).

2. Die Skulptur in Stein wurde, wie es scheint, von den alten Israeliten gar nicht geübt. Nirgends wird uns etwas davon berichtet, dass sie ihre grösseren Gebäude mit irgend welcher Steinornamentik geschmückt hätten, nirgends werden Statuen erwähnt. Auch die Steinsarkophage, die z. B. in Phönicien und Aegypten Anlass zu reicher Kunstentfaltung gegeben (vgl. Fig. 89), sind den Hebräern von Haus aus unbekannt. Nur die kultische Steinsäule, die *maṣṣêbhâh,* könnte hieher gezogen werden. Dieselbe hat aber, soviel wir wissen, immer ihre einfache Form der Steinsäule beibehalten, und der Uebergang von da zur Herme und zum Gottesbild hat sich bei den Israeliten nicht wie bei den anderen Völkern vollzogen. Höchstens können wir annehmen, dass auf den Steinsäulen wie bei den anderen semitischen Völkern Bilder der rohesten Art eingemeisselt waren.

Eher finden sich Spuren davon, dass die Israeliten in der Holzbildnerei eine gewisse Uebung besassen. Schon die

Metallblecharbeit setzt eine solche voraus, da das mit dem Blech

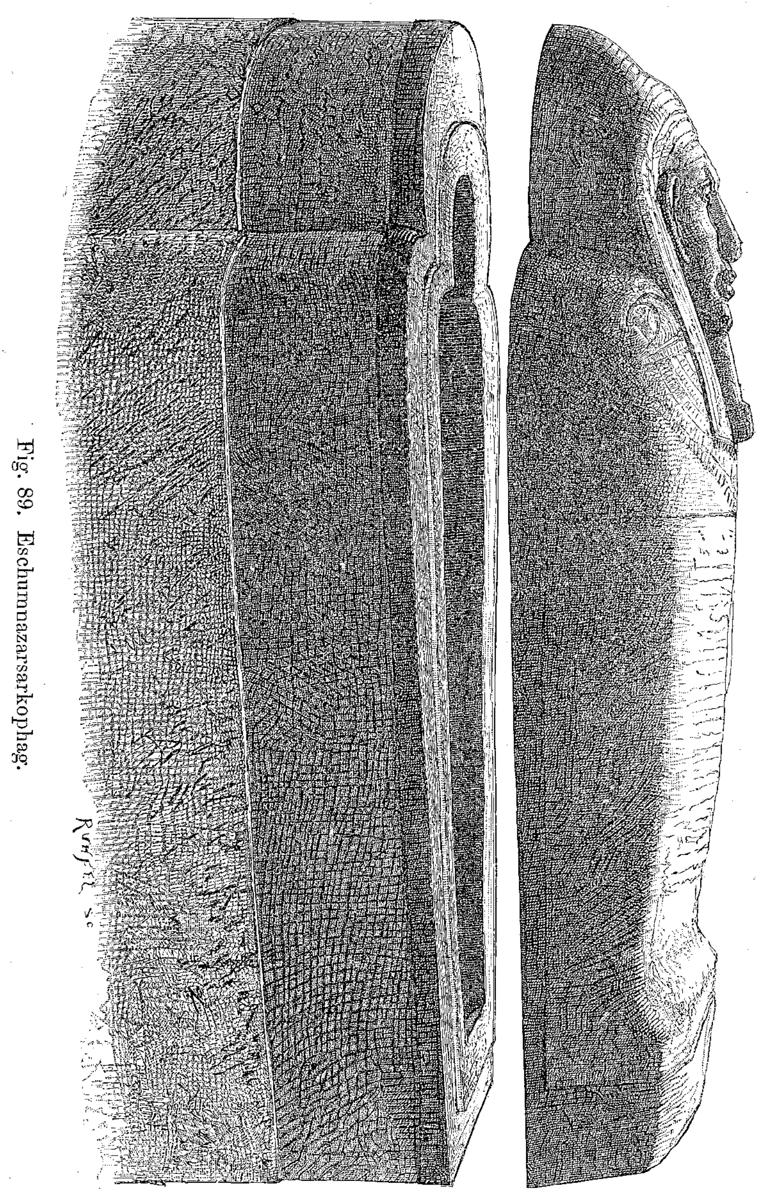


Fig. 89. Eschmunazarsarkophag.

zu überkleidende Holzwerk schon die Form des Ganzen haben

muss. Sodann scheinen die Teraphim wenigstens einen menschenähnlichen Kopf gehabt zu haben (vgl. § 52). Zu den hervorragendsten Leistungen dieser Kunst gehörten sicher die grossen Kerube aus Holz vom wilden Oelbaum, die für das Allerheiligste des salomonischen Tempels angefertigt waren (S. 267). Endlich liebte man es in späterer Zeit, das Holzgetäfer eines Raumes, Thürpfosten u. s. w. mit Schnitzwerk zu verzieren. Zu Ezechiels Zeit war der Tempel damit reichlich versehen. Ebenso boten die Zimmermöbel, Divane, Tische, Stühle etc. Gelegenheit zu Verzierungen (vgl. die Beschreibung des salomonischen Thrones I Reg 10 18—20). Doch hielt sich alles das innerhalb der bescheidenen Grenzen des Kunsthandwerkes.

Der Grund hiefür liegt in der geistigen Anlage der Israeliten und in ihrer Religion. In der geistigen Anlage: das bisher Besprochene rechtfertigt schon zur Genüge die Behauptung, dass ihnen eigentliche künstlerische Anlage, schöpferische Kraft, bildende Phantasie, abgieng. In der Religion: es ist zweifellos, dass zur alten Gottesverehrung Gottesbilder fast unumgänglich notwendig waren, aber sie trugen die rohesten Formen, und ebenso sicher ist, dass in späterer Zeit, als die technische Fertigkeit zu künstlerischen Arbeiten vorhanden war, die Jahvereligion durch den Mund der Propheten einen erbitterten Kampf gegen alle bildliche Darstellung der Gottheit mit solchem Erfolg führte, dass nicht bloss die Darstellung Gottes, sondern sogar die von lebenden Wesen, von Mensch und Tier, in Verruf kam. Beides hängt zusammen: beim Griechenvolk mit seiner gewaltigen künstlerisch schaffenden Kraft, seinem überströmenden Reichtum der Phantasie, wäre ein solches religiöses Verbot einfach unmöglich gewesen; bei den semitischen Völkern, denen ohnedies der Sinn für bildnerische Darstellungen abgieng, war es nicht allzuschwer bis in seine äussersten Konsequenzen durchzuführen. Der Islâm mit seiner fanatischen Feindschaft gegen alle bildende Kunst ist Beweis genug.

3. Glyptik ist Skulptur im kleinsten Massstab; wo diese auf niedrigster Stufe stehen geblieben ist, dürfen wir von vorn herein nicht erwarten, dass jene sich über das Niveau des Kunsthandwerkes erhob, dass sie überhaupt charakteristische Züge der hebräischen Kunst uns zeigen könnte. Ist sie doch noch viel mehr als anderes nur Nachahmung phönicischer Vorbilder und selbst diese sind nicht Original. Im Verkehr mit den Euphratländern,

wo es von Alters her Sitte war, über alle grösseren Geschäfte einen förmlichen Vertrag abzuschliessen, der mit dem Siegel der Parteien versiegelt wurde, brauchten Phönicier und Nordsyrer zuerst die Siegel, von dort lernten sie die Kunst, Siegel zu stechen. Auch auf diesem Gebiet ist die phönicische Kunst geblieben was sie überhaupt war, eine eklektische, die es leichter und bequemer fand, zu entlehnen, als zu erfinden (Perrot und Chipiez III 629). Die phönicischen Kaufleute haben diese Erzeugnisse ihrer Industrie dem Binnenland vermittelt. Wenn schon den Patriarchen ein Siegel beigegeben wird (Gen 38 18), und das Volk in der Wüste in der Kunst des Gravirens wohl bewandert erscheint, so beweist das nicht bloss, dass diese Kunst zur Zeit der Erzähler eine allgemein geübte war, sondern auch, dass ihr Besitz als ein uralter erschien. Wir dürfen annehmen, dass

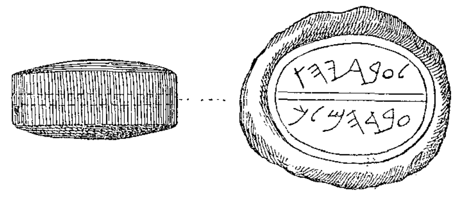


Fig. 90. Siegel, dem ʿObhadjahu ʿebhed hammelekh gehörig.

schon die Kanaaniter darin eine gewisse Fertigkeit von den Phöniciern gelernt hatten und auf die Israeliten weiter verpflanzten. Dabei mag immerhin auch in späterer Zeit den Phöniciern der Ruf besonderer Geschicklichkeit geblieben, und ihre Ware gern und viel gekauft worden sein.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, wenn bei den uns erhaltenen Siegeln Form, Schrift und Ornamentirung den phönicischen vollständig gleicht, so dass phönicische oder hebräische Zugehörigkeit oft nicht mit Sicherheit festzustellen ist. Das einzig sichere Kennzeichen ist der Name, wo er theophor ist. Hie und da lässt sich auch an der Schrift ein leichter Unterschied wahrnehmen.

Eines der ältesten Siegel ist das des Obadja (Fig. 90), dessen Schriftzüge in ein hohes Alter zurückweisen. Es ist ein einfaches Oval, ohne Verzierung, bloss den Namen enthaltend. Andere Siegel tragen verschiedenartigen Schmuck: das phönicische Palmblatt,

(Fig. 91), einen Kranz von Mohnköpfen (oder Granatäpfeln? Fig. 92). Wieder andere sind mit Figuren verziert. Fig. 93 zeigt einen Mann in betender Stellung, dessen Tracht an die ägyptische erinnert, auf der Rückseite zwei geflügelte Kugeln,

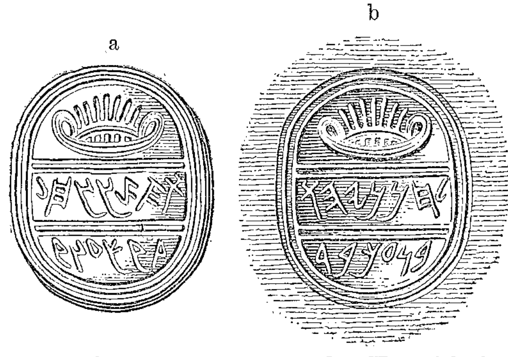


Fig. 91. Siegel aus Jerusalem, ‚dem Ḥananjahu ben ʿAkhborʿ. Doppelte Grösse des Originals.

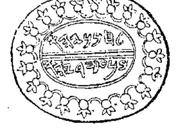


Fig. 92. Siegel aus Jerusalem. ‚dem Ḥananjahu ben ʿAzarjahuʿ.

rein phönicische Symbole. Auf Fig. 94 ist ein Stier (wohl Stierbild Jahves), auf Fig. 95 sind zwei Steinböcke erkennbar (heilige Tiere der Anat?). Geradezu heidnischen Charakter tragen

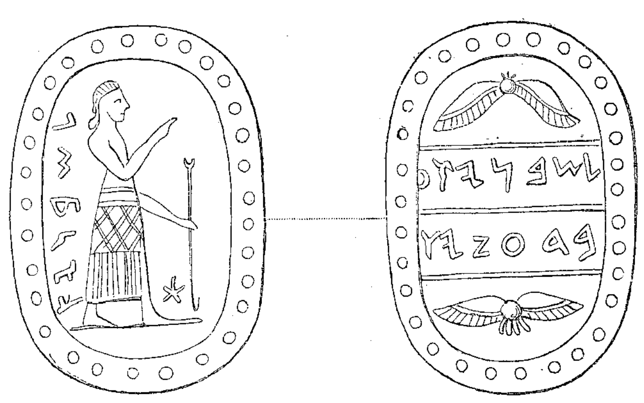


Fig. 93. Siegel des Schebanja ʿebhed ʿUzzija.

zwei Siegel, die sich durch ihre Namen als hebräisch ausweisen: Fig. 96 eine Gottheit, die auf dem Kopf den Schmuck der Hathor trägt; Fig. 97 eine Gottheit mit zwei Paar Flügeln, in jeder Hand eine Schlange haltend und dadurch an Horus er-

innernd, zu ihren Füssen zwei sog. ‚Osirisaugen‘. Dass der Besitzer des letzteren Baʿalnathan heisst (statt Jonathan) spricht nicht gegen seinen hebräischen Ursprung (vgl. S. 152), als phönicische



Fig. 94. Siegel des Schemaʿ-jahu ben ʿAzarjahu.



Fig. 95. Siegel des Nathan-jahu ben ʿObadjahu.

Form wäre eher Baʿaljathon zu erwarten. Wie sehr phönicische Arbeit den Markt beherrschte, zeigt das Siegel eines Moabiters, das phönicische Symbole trägt, Fig. 98. Im Vergleich mit der



Fig. 96. Siegel des ʿAbija ʿebhed ʿUzzija.



Fig. 97. Siegel des Baʿalnathan.



Fig. 98. Moabitisches Siegel.

sorgfältigen und reichen Ausführung der ägyptischen und babylonischen Siegel und Cylinder erscheinen alle diese Figuren und

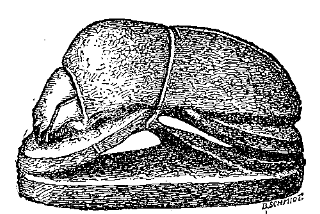


Fig. 99. Skarabäus.

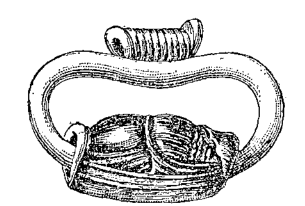


Fig. 100. Skarabäoid in Fassung (aus Cypern).

Ornamente recht oberflächlich gearbeitet; man sieht, dass sie neben dem Namen vollständig als Nebensache behandelt sind.

Was die Form der Siegel anbelangt, so sind die meisten einfache ovale (seltener runde) Steine gewesen. Vielfach waren

sie, wie wir gesehen, als Fingerringe gearbeitet (vgl. S. 106); andernfalls hatten sie des bequemeren Gebrauchs wegen wenigstens eine ringförmige Fassung und wurden an einer Schnur getragen. Die phönicischen Siegel zeigen, dass die Form der ägyptischen Skarabäen (Fig. 99) sehr beliebt war, andere sind Skarabäoïde (Fig. 100), d. h. die Form des Skarabäus ist wenigstens im Groben beibehalten. Letzterer Art ist das unter Fig. 97 abgebildete Siegel. In wieweit diese Skarabäenform bei den hebräischen Siegeln beibehalten wurde, entzieht sich unserer Kenntniss.

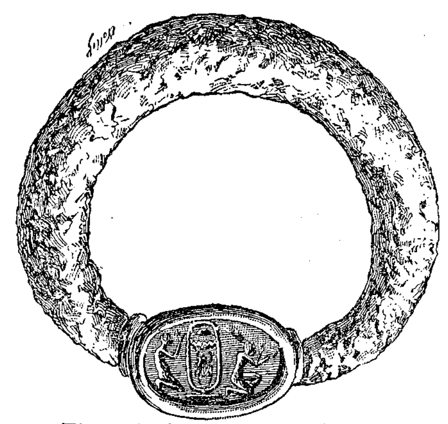


Fig. 101. Siegelring aus Cypern.

4. Keramik. Ueber das Töpferhandwerk bei den Israeliten s. S. 214. Ueber Form und Charakter der alten Thongefässe sind wir glücklicher Weise besser unterrichtet, als bei den Metallarbeiten. Die englischen und deutschen Ausgrabungen in Jerusalem und vor allem die neuerdings gemachten Funde in *Tell el-Ḥasî* (wahrscheinlich das alte Lachisch), östlich von Gaza, haben

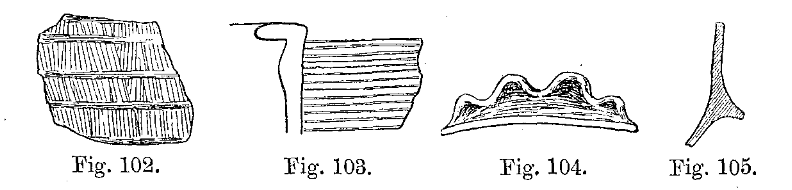


Fig. 102. Fig. 103. Fig. 104. Fig. 105.

ein sehr reiches Material zu Tage gefördert[1]. Auf Grund desselben glaubt der Entdecker, FLINDERS PETRIE, eine vollständige Geschichte der Töpferei auf dem Boden von Palästina geben zu können. Namentlich will er mit grosser Bestimmtheit von der phönicischen Töpferei die Erzeugnisse der ältesten ‚amoritischen'

[1] Tell el Hesy (Lachish) by WMFLINDERS PETRIE, London 1891.

Töpferkunst aus den Jahren 1600—1000 v. Chr. unterscheiden. Als charakteristische Merkmale für diese gibt er an: die rauhe Oberfläche, welche allem Anschein nach so entstand, dass die

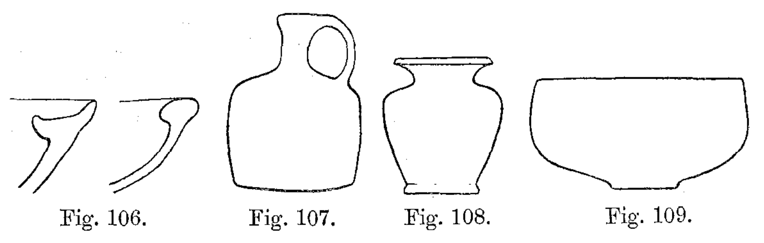


Fig. 106. Fig. 107. Fig. 108. Fig. 109.

Oberfläche mit einem gezackten Holz, einer Art Kamm, zurechtgestrichen wurde (Fig. 102 u. 103); die sonst vollständig unbekannten Lappenschüsseln, bei denen an der Wand sich lappenartige Hand-



Fig. 110 und 111. Lampe und Schaale (altphönicisch).

griffe auf beiden Seiten befinden (Fig. 104 u. 105); den dicken wulstigen Rand der Schalen (Fig. 106) u. a. Manches spricht dafür, dass als Vorbild für diese Formen die Ledergefässe gedient haben.

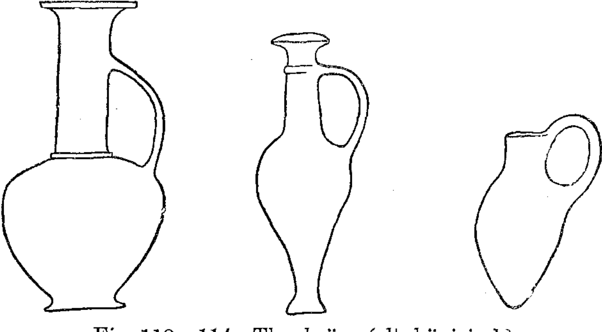


Fig. 112—114. Thonkrüge (altphönicisch).

Doch scheint die Sache noch zu wenig gesichert zu sein, als dass ein näheres Eingehen hier am Platz wäre. Es seien desshalb nur noch die Abbildungen einiger charakteristischer Formen beigefügt, welche Petrie für amoritisch hält (Fig. 107—109).

Die alten phönicischen Thonwaren sind rauh und porös. Die Funde zeigen uns die älteste Form der Thonlampe: eine offene Schale, welche in eine Schnauze ausläuft (Fig. 110), ein Typus, den im wesentlichen auch die griechische Lampe beibehalten hat. Die Form der (dünnen) Schalen (Fig. 111) ist mehr die von Metallschalen als von Töpferwaren, erstere dürften demnach vielleicht als Vorbild gedient haben. Ebenso verraten die Krüge den Einfluss der Metallurgie, wenigstens in der einen für die phönicische Keramik charakteristischen Form des bauchigen Kruges mit langem schmalem Hals und Henkel (Fig. 112 u. 113). Einen anderen Typus zeigen Fig. 114 u. 115, bei denen der Bauch nicht wie bei den eben genannten auf einer Art Fuss ruht, sondern nach unten spitz zuläuft, nach oben ohne eigentlichen Hals sich verengt. Sie scheinen nicht gestellt, sondern in den Sand gesteckt worden zu sein.

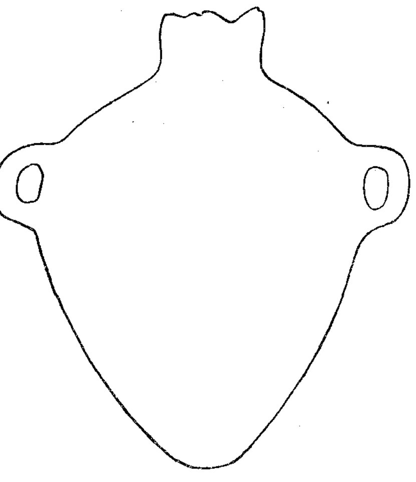


Fig. 115. Thonkrug (altphönicischer Stil?).

Wenn Petrie dem amoritischen und phönicischen Stil einen dritten, den ‚jüdischen‘ gegenüberstellt, welcher eine Mischung von beiden sein soll, so mag diese Theorie auf sich beruhen. Dagegen wird man bei Betrachtung der betr. Krüge und Schalen (Fig. 116 u. 117) sagen müssen, dass ihre Formen nichts anderes sind als Vergröberungen, der Eleganz beraubte Verschlechterungen der phönicischen, wie sie eben aus der Hand ungeübter Meister hervorgehen mussten, also entweder einer älteren Zeit angehörig oder ungeschickte Nachahmungen der phönicischen Fabrikate von Seiten eines einheimischen Töpfers. Dass wir uns die Erzeugnisse der binnenländischen Industrie in

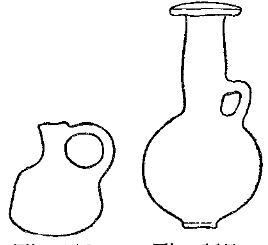


Fig. 116. Fig. 117. Thonkrüge (altjüdischer Stil?).

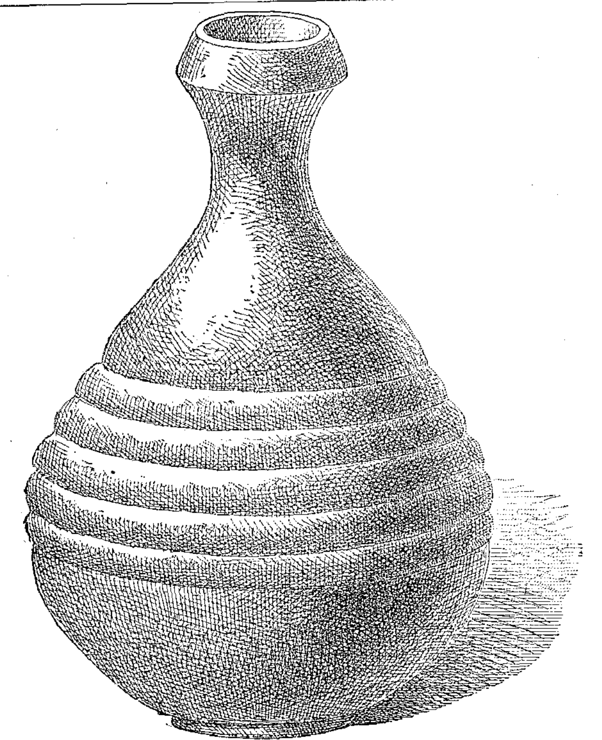


Fig. 118. Thonkrug aus Jerusalem.

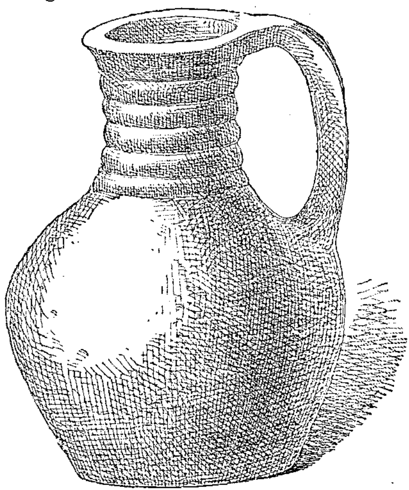


Fig. 119. Thonkrug aus Jerusalem.

der Form etwas schwerfälliger vorstellen dürfen, zeigen die Funde in Jerusalem. Ein roher Anfang von Verzierung zeigt sich bei



Fig. 120. Moderne palästinensische Krüge.

Fig. 121. Vasenfragment aus Jerusalem.

einigen von denselben in den Wülsten, welche um Bauch oder Hals laufen (Fig. 118 u. 119). Bemerkenswert ist, dass die Form

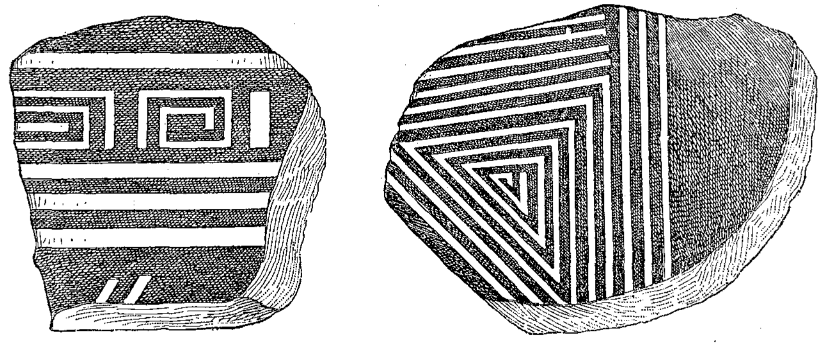


Fig. 122. Vasenfragmente aus Jerusalem. Fig. 123.

bei den heutzutage in Palästina gebrauchten Krügen noch die gleiche ist (Fig. 120).

Ziemlich frühzeitig, jedenfalls noch in vorexilischer Zeit, dürfte gleichfalls von Phönicien her die Sitte eingedrungen sein, die Krüge etc. zu bemalen. Die Funde aus Jerusalem (Fig. 121—123) zeigen eine schöne sorgfältige Ausführung. Ihrer ursprünglichen Lage in den untersten Schuttschichten nach sind sie der Königszeit zuzuweisen. Dem gegenüber sehen die Funde aus Tell el-Ḥasî (Fig. 124 u. 125) wie sehr primitive Versuche aus. Vielleicht sind jene phönicische Arbeit, diese einheimische Nachahmung; übrigens ist selbstverständlich, dass in Jerusalem besser und feiner gearbeitet wurde als in einem kleinen Landstädtchen. Die Ornamente sind hier wie dort rein geometrische (s. u.).

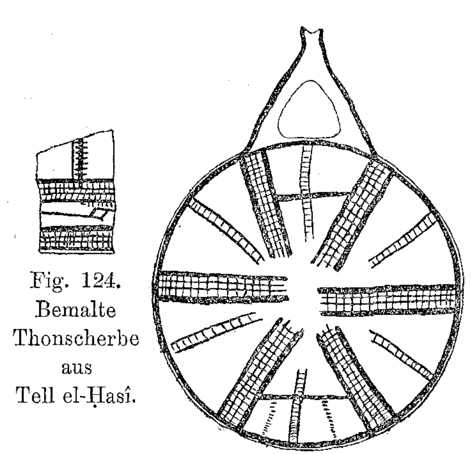


Fig. 124. Bemalte Thonscherbe aus Tell el-Ḥasî.

Fig. 125. Bemalte Thonlampe aus Tell el-Ḥasî.

5. Auf die historische Abhängigkeit der hebräischen Plastik von der phönicischen ist schon mehrfach hingewiesen worden. Es bleibt hier noch übrig eine kurze Charakteristik derselben zu geben. Da Darstellungen von Menschen in Statuen sich nicht finden, kommt hiefür nur die Ornamentik in Betracht. Gerade bei dieser tritt so deutlich wie sonst nirgends der Charakter der syrischen Kunst zu Tage: der Mischstil. Es ist sehr bezeichnend für den semitischen Geist, „dass man überall bei einer einfachen Nebeneinanderstellung oder Mischung stehen blieb, von einer wirklichen Durchdringung aber nirgends die Rede sein kann“ (EMeyer). Charakteristisch ist vor allem das Vorwiegen des geometrischen Stils bei den Ornamenten: parallele und unter verschiedenen Winkeln sich kreuzende Linien, welche Quadrate, Rhomben, Dreiecke bilden, Zickzacklinien, Mäander und drgl., alles vereinigt zu einer Art Band um Hals und Bauch des Krugs. In ihren Ursprüngen dürften diese Ornamente auf die noch ältere Kunstübung des Flechtens und Stickens zurückgehen, in deren Technik sie ihre natürliche Begründung finden.

Damit hat sich weiter die Verwendung von Tierfiguren verbunden: die grösseren phönicischen Vasen zeigen eine Einteilung in verschiedene Felder durch lineare Ornamente, die Felder sind durch Tiergestalten ausgefüllt (namentlich Löwe, Stier und Hirsch). Auch menschliche Figuren finden sich; sogar ganze Jagdscenen sind dargestellt. Doch ist die Auswahl nicht zu gross, und gewisse Gruppen kehren in ziemlich stereotypen Formen sehr oft wieder. Die Zeichnung ist bei den phönicischen Vasen bald mehr in ägyptischer, bald mehr in babylonischer Art gehalten. Auf hebräischem Gebiet haben wir wenigstens ein Beispiel hiefür: die Leisten der fahrbaren Becken im Tempel (s. o.).

Auch die Blumenornamentik fehlt nicht: Blumengewinde, Guirlanden von Granatäpfeln und Koloquinten kommen beim Tempelgeräte in Anwendung. Auch hier ist die Mischung erkenntlich: assyrischer Herkunft ist beispielsweise das Palmblatt, das in der konventionellen Form, die es bei den Phöniciern angenommen, allerdings nicht mehr viel Aehnlichkeit mit dem natürlichen Palmblatt hat. Von Aegypten ist entlehnt die Lotosblume. Beide haben wir auch auf hebräischem Boden getroffen (s. Fig. 91 und Ez 40 16 26; Fig. 96).

Auf dem Gebiet der religiösen Symbolik herrscht der ägyptische Einfluss vor. Von den Aegyptern ist die Darstellung des zeugenden Sonnengottes unter dem Bild eines Stieres zu den Phöniciern und Kanaanitern gekommen, sogar Baʿalat und Astarte erhalten die Kuhhörner als Kopfschmuck. Von ihnen haben dann die Hebräer das Stierbild für ihren Volksgott Jahve übernommen, daher seine ausgiebige Verwendung in der hebräischen Kunst. Um an Einzelheiten nur noch das zu nennen, was uns auf hebräischem Gebiet begegnet ist, so finden wir den Skarabäus als Form der Siegel, die Uräusschlange, die geflügelte Sonnenscheibe, den Lotos, die ‚Osirisaugen‘, ja geradezu ägyptische Göttergestalten, Hathor und Horus, auf Siegeln und gewiss auch anderswo. Die mannigfachen Veränderungen, welche sich diese Symbole haben gefallen lassen müssen, zeigen deutlich, dass die ursprüngliche Bedeutung den syrischen Künstlern meist verloren gegangen war.

Aus Babylonien stammt wenigstens *eine* mythologische Figur: der Kerub. Die Flügelwesen überhaupt sind babylonischen Ursprungs und erst von da in die ägyptische Kunst eingedrungen. Wie sehr sie bei den Hebräern beliebt waren, zeigt

ihre Aufnahme in den Kult. In der Cella des salomonischen Tempels stehen als Repräsentanten der göttlichen Gegenwart zwei Kerube, aus dem Holz des wilden Oelbaums geschnitzt, 10 Ellen hoch. Sie breiten ihre Flügel, die je 5 Ellen lang sind, aus und stehen so, dass die inneren Flügel sich berühren, die äusseren bis an die Wand reichen. Man wird nicht zu weit gehen, wenn man diese Kerube als das beliebteste Ornamentstück der Hebräer bezeichnet (vgl. I Reg 6 29 7 29 u. a.). Leider wissen wir ausser dem in diesen Bemerkungen Gesagten gar nichts darüber, wie sich die Hebräer bzw. die Phönicier zur Zeit Salomos diese mythologischen Wesen vorgestellt haben. Sie sind wohl identisch mit den Greifen und haben die Funktion, die Gottheit zu tragen (Ps 18 11), sie bedeuten also ursprünglich die Wetterwolke (vgl. Ps 104 3 Jes 19 1; Ez 1 24 erzeugt das Rauschen ihrer Flügel den Donner). Später kommt dazu die Aufgabe, das Heiligtum zu schützen (Gen 3 24 u. a.). Ihre ursprüngliche Gestalt dürfte demnach eine Vogelgestalt gewesen sein. Für die geflügelten Stierbilder an den Eingängen der assyrischen Paläste will man die Bezeichnung als Kerub nachgewiesen haben (FRIEDR. DELITZSCH, Paradies 150ff.). Schliesslich gewannen sie menschenähnliche Gestalt (Ez 1 5 ff.).

§ 37. Die Malerei.

FRANZ DELITZSCH, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke, Leipzig 1888.

1. Von allen Künsten ist die Malerei bei den Hebräern auf der niedrigsten Stufe stehen geblieben; wie schon bemerkt, fehlte den Hebräern überhaupt der Sinn für bildende Kunst, und überdies fiel auch die Malerei unter das Verdammungsurteil von Seiten der Religion (S. 257). So finden wir sie im A. T. so gut wie gar nicht erwähnt. Wo von bildlichen Darstellungen an Wänden etc. die Rede ist, handelt es sich entweder um reliefartige Schnitzereien (so beim Tempel S. 257), oder um Zeichnungen, die mit scharfem Stift eingegraben waren (Ez 8 10); die vertieften Konturen mochten wohl mit einem Farbstoff ausgefüllt werden (Ez 23 14 „in die Wand eingezeichnete Männer, Bilder von Chaldäern mit Mennig gezeichnet“). Schon dies wird übrigens von Ezechiel als eine ungehörige Nachahmung heidnischer Sitten gerügt. Ausserdem finden wir noch Malereien auf Thongefässen. Dass diese nur aus ganz einfachen farbigen Linien be-

standen, ist schon oben gesagt worden (S. 266); überdies fragt es sich, ob die betreffenden Gefässe einheimisches Fabrikat oder importirt waren.

2. Für den Farbensinn der Hebräer ist charakteristisch, dass sie grelle bunte Farben an ihren Gewändern liebten. Sie haben in diesem Stück den verdorbenen Geschmack der Kanaaniter, der den Aegyptern so anstössig war, rasch angenommen (S. 100) und beibehalten, wie die (nach unserem Geschmack unschöne) bunte Tracht des Hohepriesters (bei P) zeigt. Damit stimmt, dass ihr Farbensinn auch sonst sich nicht als besonders fein entwickelt erweist. Dies lässt sich namentlich aus den Farbennamen entnehmen. Soweit dieselben für uns überhaupt durchsichtig sind, machen wir die Wahrnehmung, dass sie hergenommen sind 1) von Dingen, welchen die betreffene Farbe zukommt, so z. B. *lâbhân* ‚weiss' von der Milch; *jârâḳ* ‚grün' von den Baumblättern[1]; vielleicht auch *chûm* ‚schwarz' vom Verbrannten. 2) Von dem Gegenstand, der die betreffende Farbe erzeugt, so z. B. die Bezeichnungen *tôlaᶜath schânî* (‚Glanzwurm') von der Karmesinschildlaus und der Carmesinfarbe[2]; *tekhêleth* zugleich von der Purpurmuschel und vom Purpurblau, *ʾargâmân* vom Buntfärbestoff und von der purpurroten Farbe[3]. 3) Von den durch den farbigen Gegenstand hervorgerufenen allgemeinen Vorstellungen wie hell, dunkel, strahlend, glänzend etc.; *ṣach,* glänzend (z. B.

[1] Dass daneben einzelne Farben auch durch direkten Vergleich mit Gegenständen dieser Farbe bezeichnet werden, versteht sich von selbst; so z. B. ‚wie Sapphir' = blau.

[2] Das Hochrot (Karmesin, Scharlach) wird von einem erbsengrossen Insekt, der Karmesinschildlaus (coccus ilicis, daher der Name der Eiche, an der sie sich findet, quercus ilex coccifera), geliefert. Die Verfertigung dieser Farbe scheint in den Händen der Phönizier gewesen zu sein (II Chr 2 6), daher dieses Hochrot bei den Griechen und Römern φοινικοῦν, phönicium, genannt wurde.

[3] Purpurrot und Purpurblau sind Conchylienfarbstoffe. Die echten Purpurschnecken sind murex trunculus und murex brandaris (Fig. 126 u. 127). Alle in der Nähe des alten Tyrus gefundenen Schalenreste stammen von ersterer her. Den Farbstoff gibt nicht das Blut des Tiers, sondern der schlammige Saft einer Drüse. Ursprünglich weisslich färbt sich dieser Saft unter dem Einfluss des Sonnenlichts durch gelblich und grünlich hindurch bis zur Purpurfarbe von teils blauem, teils rotem Ton. Diese bewahrt ihren Glanz ausserordentlich lange Zeit unverändert. Die Fabrikation von Purpur und der Handel damit war ein uraltes Monopol der Phönizier. Noch bis in die römische Kaiserzeit war der Purpur ausserordentlich kostspielig.

von der Haut); *ṣâchôr,* blendend (z. B. von der weissen Wolle und von der weissen Eselin); *châmûṣ,* grell, glühend (von der grellroten Farbe); *schânî,* leuchtend (vom Karmesinroth); *schâchôr,* dunkel, überzogen? (von der schwarzen Farbe der Haare); *ḳâdar,* schmutzig sein (von der Farbe der Trauerkleider) u. a.

Dass bei den Bezeichnungen der letzteren Kategorie ein und dasselbe Wort verschiedene Farbennuancen ausdrücken kann, hat nichts Auffallendes. Dieselbe Beobachtung machen wir aber auch bei den anderen Farbennamen. Auch sie umfassen meist mehrere Farben, die wir ganz bestimmt scheiden. So z. B. *lâbhân* ‚weiss' wird auch für den gelblichen Byssus und den bleichen Mond ge-

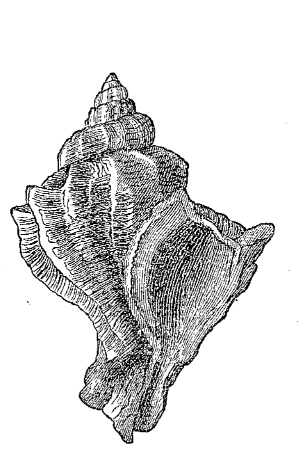


Fig. 126. Murex trunculus.

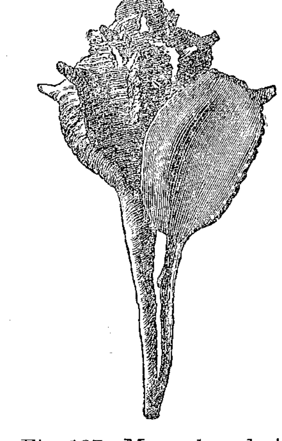


Fig. 127. Murex brandaris.

braucht; *'âdôm* ‚rot' vom Gelbbraun der Linsen, von der braunen Hautfarbe Esaus wie von der Gesichtsfarbe Davids; *schâchôr* ‚schwarz' vom Morgengrauen, von schwarzen Haaren und von der verbrannten Gesichtsfarbe; *jârâḳ* ‚grün' vom blassen Angesicht und vom Gelbwerden des Korngewächses und drgl. Daraus erklärt sich die auffallende Erscheinung, dass für verschiedene Farben, wo wir es bestimmt erwarten würden, so namentlich für gelb und blau, eigene Farbbezeichnungen ganz fehlen; sie wurden offenbar unter andere Farben subsumirt. Damit ist zu vergleichen, dass die heutigen Araber z. B. von grünen oder blauen Pferden reden. Dies setzt voraus, dass die Hebräer unsere scharfen Farbenunterschiede nicht kannten. Somit gilt unsere Bemerkung von

allen Farbbezeichnungen: sie können nicht „als Spiegelungen des eigentümlichen Charakters dieser oder jener Farbe“ gelten, sondern bei der Wiedergabe des Eindrucks einer Farbe haben die allgemeineren Vorstellungen von hell und dunkel, grell und matt, rein und trübe überwogen.

§ 38. Die Musik.

1. Es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei einem Volk, dessen Lyrik eine so hohe Blüte erreicht hat, wie die der Hebräer, *Sangeslust* und Freude an der Musik in hohem Grade finden. Mit der Instrumentalmusik verbindet sich der Gesang, mit beidem der Tanz; alle drei gehören hier wie bei den anderen Völkern des Altertums aufs engste zusammen. Kein Volksfest und keine Familienfeier kann der Musik, des Reigentanzes und Gesanges entbehren; aber auch zur ernsten Totenklage ertönt Gesang und Musik (Jer 9 16 Gen 31 27 Jdc 21 21 I Sam 18 6 I Reg 1 40). Sänger und Sängerinnen zu hören gehört zu den Genüssen des Hofs und der Grossen (II Sam 19 36), aber auch der einfache Mann, der Hirte auf dem Felde bei der Herde, freut sich an seiner Flöte und am Saitenspiel (Jdc 5 16 I Sam 16 18). Gesang und Tanz verleihen dem Gelage erst die rechte Würze. „Wie ein Rubin in feinem Golde leuchtet, so ziert ein fröhlicher Gesang das Mahl, wie ein Smaragd in hellem Golde funkelt, so fügen sich zum guten Wein als Schmuck die Lieder.“ Darum „störe die Musik nicht“ (Sir 32 5 ff.). Freilich die Sängerinnen sind zweifelhaften Rufs (Jes 23 16), und rauschende Musik ist ein Zeichen von Ueppigkeit. Die Propheten sind desshalb keine Freunde von solchem schwelgerischen Leben (Am 6 4 ff. Jes 5 11 f. 24 8); und doch konnten auch sie in alter Zeit der Musik nicht entraten.

Welch hohe Bedeutung die Musik für das israelitische Volksleben schon frühe gewonnen hatte, sieht man am besten aus ihrer religiösen Verwendung. Mit frohem Reigentanz verehrte der alte Israelite seinen Jahve (Ex 15 20 32 6 Jdc 21 21 II Sam 6 5), mit rauschendem Gesang und Saitenspiel versetzten sich die alten Propheten in Exstase (I Sam 10 5 II Reg 3 15), mit denselben Zaubertönen der Musik bannte man auch den bösen Geist im Menschen (I Sam 16 23). Und ist diese Gewohnheit später als heidnisch aufgegeben worden, so hat doch die Musik ihre Stelle im Gottesdienst behalten. Lauter Trompetenschall sollte auch im nachexilischen Tempel die Opfer des Volkes vor das Ge-

dächtniss Jahves bringen (Num 10 2 ff.), und die gesang- und musikkundigen Leviten bildeten eine grosse und wohlorganisirte Zunft (I Chr 25 6 II Chr 16 4 ff. 25 1 ff.).

Man sollte bei einem so sangliebenden Volk erwarten, dass die Musik sich zu hoher Blüte entwickelt hätte. Allein man mache sich keine zu hohe Vorstellung. Musik nach unserem Geschmack war es jedenfalls nicht. Es fehlte vollständig die Harmonie, und auch die Melodien waren, wenn man von denen des heutigen Orients zurückschliessen darf, sehr eintönig. Dem heutigen Araber geht das feinere Ohr für die Tonintervalle und Harmonien ab, daher ihm europäische Musik ein Gegenstand der Verachtung ist. Sein Gesang bewegt sich in unendlichen Wiederholungen einer kurzen, wenig Töne umfassenden Melodie, die mit näselnder Stimme vorgetragen wird; die Melodie selbst steht vielfach noch auf der Uebergangsstufe vom Sprechgesang zur reinen Melodie. Aller Gesang ist einstimmig, ebenso auch alle Instrumentalmusik, höchstens dass einmal ein Instrument den gleichen Ton als eine Art beständigen Basses wiederholt, oder die Melodie in der Oktave begleitet. Im wesentlichen liegt die Aufgabe der Instrumente nicht in der Führung der Melodie, sondern in der Hervorhebung des Rhythmus.

Das Gesetz der Trägheit wird auch auf diesem Gebiet sich geltend gemacht haben und ein Rückschluss um so eher erlaubt sein, als die spätere Synagogenmusik ebenfalls noch vielfach halb Recitativ, halb Melodie war. Auch die Art der hebräischen Musikinstrumente, deren Tonumfang ein sehr geringer ist, lässt keine andere Verwendung derselben zu. Weiter aber als bis zu dem Schluss, dass die hebräische Musik der modern arabischen nicht sehr unähnlich gewesen sein werde, kommen wir nicht. Die wenigen musiktechnischen Ausdrücke des A. T., die uns vielleicht Aufschluss geben könnten (*ʿal ʿalâmôth*, im Sopran?; *ʿal haschscheminîth; ʿal haggittîth;* das häufige *ṣelaʿ*), sind nicht mit Sicherheit zu erklären.

2. An Musikinstrumenten hatten die Hebräer sowohl Saiten- als Blas- und Schlaginstrumente. Sie dienten im wesentlichen zur Begleitung des Gesanges, was noch mit den heutigen Sitten übereinstimmt (vgl. die Bezeichnungen als *kelê schîr* (II Chr 34 12). Sie sind nicht Originalgut der Hebräer, wie schon daraus hervorgeht, dass die gebräuchlichsten, *kinnôr* und *ʿûgâbh,* auf Jubal als Erfinder zurückgeführt werden.

a) Die Saiteninstrumente wurden im ganzen Altertum mit den Fingern oder mit einem Stäbchen aus Holz, Bein oder Metall (Plektrum) gespielt; Streichinstrumente gab es nicht. Die Saiten *(minnîm)* waren Darmsaiten.

Die am meisten gebrauchten waren *kinnôr* und *nebhel*, beide sehr häufig nebeneinander erwähnt. Am volkstümlichsten scheint der *kinnôr* gewesen zu sein, er ist das Instrument Davids (I Sam 16 23). Leider enthält das A. T. gar keine genaueren Angaben über die Form dieser beiden Instrumente und ihren Unterschied. Wir erfahren nur, dass sie im Gehen gespielt werden konnten, also klein und leicht tragbar waren (I Sam 10 5 II Sam 6 5). Von den Angaben späterer Schriftsteller können die spät-jüdischen und diejenigen der Kirchenväter als ganz unzuverlässig ausser Betracht bleiben. Schon die vielfach vorkommende Verwechslung der Instrumente macht sie zum Teil wertlos, abgesehen davon, dass, was für die Instrumente ihrer Zeit gilt, nicht auch auf die alten passt. JOSEPHUS gibt den Unterschied zwischen *kinnôr* und *nebhel* dahin an, dass ersterer, die κίνυρα, 10 Saiten habe, die mit dem Plektrum geschlagen werden, letzterer, die νάβλα, 12 ‚Töne‘ (φθόγγοι) habe und mit dem Finger gerührt werde (Ant. VII 306). Aber auch JOSEPHUS ist nur über die Verhältnisse seiner Zeit unterrichtet. Aus I Sam 16 23 scheint hervorzugehen, dass auch der *kinnôr* mit den Fingern gespielt wurde. Ebenso wenig helfen uns die Abbildungen auf jüdischen

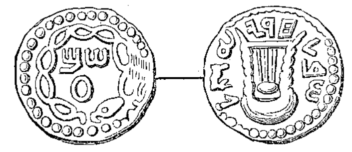


Fig. 128. Dreisaitige Lyra auf einer Münze des Bar Kochba.
Avers: שמע (für שמעון).
Revers: שב לחר[ות] ישראל (2. Jahr der Befreiung Israels).

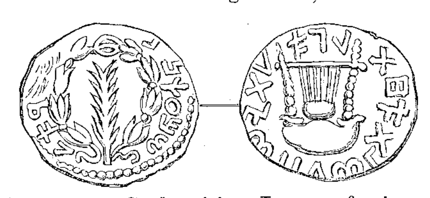


Fig. 129. Sechssaitige Lyra auf einer Münze des Simon Nasi.
Avers: שמעון ····ראל (Simon[Nasi Is]rael). Revers: שנת אחת לגאלת יש···ל (erstes Jahr der Befreiung Israels).

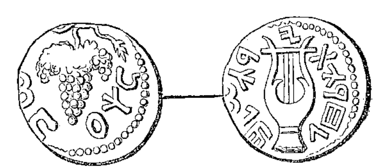


Fig. 130. Dreisaitige Kithara auf einer Münze des Bar Kochba.
Avers: שמעון. Revers: לחרות ירושלם (Befreiung von Jerusalem).

Münzen, denn es ist keineswegs sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich, dass wir hier ächt national-jüdische Instrumente vor uns haben. Die Embleme zeigen bald der griechischen Lyra, bald der Kithara ähnliche Formen. So sind wir in letzter Linie darauf angewiesen, die uns bekannten Formen assyrischer, ägyptischer und arabischer Instrumente zum Vergleich herbeizuziehen. Von solchen kommen folgende in Betracht:

1) Ein lauten- oder guitarrenähnliches Instrument der alten Aegypter; dasselbe ist Jahrhunderte hindurch von den Arabern beinahe ausschliesslich gebraucht worden und noch heute sehr beliebt (Abbildung s. NIEBUHR, Reisen I, Tafel 26 A B C). Die Gleichsetzung des *kinnôr* mit diesem *ʿûd* der Araber ist eine sehr alte (WETZSTEIN in DELITZSCH, Kommentar zu Jesaia 2 A. 704). Es stehen ihr aber auch verschiedene Bedenken im Wege.



Fig. 131. Leierspielender Beduine.

2) Die ägyptische Leier, deren Gestalt und Spielart Fig. 131 zeigt. Für ihre Identifikation mit dem *kinnôr* spricht namentlich der Umstand, dass sie nicht ägyptischen, sondern semitischen Ursprungs ist. Die Figur gehört einer Darstellung von Tribut bringenden semitischen Beduinen aus Asien an (aus der Zeit der 12. Dynastie). In Aegypten selbst scheint die Leier erst in Gebrauch gekommen zu sein in der Zeit, als Aegypten mit den Semiten in fortdauernder Berührung stand, also von der 18. Dynastie an. Von da findet sie sich in zahlreichen Abbildungen mit wechselnden Formen. Ganz ähnliche Instrumente hat man auch in den Ruinen von Khorsabad abgebildet gefunden. Die griechische Kithara — so wird Kinnor bei den LXX wiedergegeben — könnte der Form nach als eine geschmackvollere Ausstattung dieser Leier betrachtet werden.

3) Der moderne *ḳânûn* oder *sanṭir*, eine Art Hackbrett,

ein niedriger länglicher Kasten mit flachem Boden und etwas konvexer Resonanzdecke, über welche die Saiten ausgespannt sind. Diese werden durch Wirbel gestimmt und mit dem Plek-



Fig. 132. Assyrische Musiker.

trum geschlagen; der Ton ist stark und scharf. Das Instrument ist sehr alt, wie eine Abbildung in dem Palast zu Kujundschik zeigt (Fig. 132). Ihm könnte der *nebhel* entsprochen haben, der von alten Gewährsmännern dem Psalterium gleichgesetzt

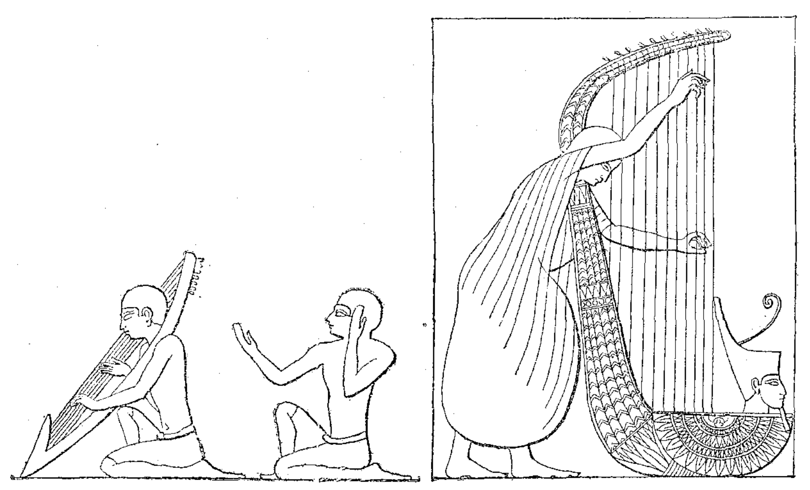


Fig. 133. Aegyptische Harfe. Fig. 134. Aegyptische Harfe.

wird; der moderne Name *santir* ist eine Verkürzung aus diesem Wort (vgl. Dan 3 7).

4) Die Harfe, das beliebteste Instrument der Aegypter, das in zwei Grössen im Gebrauch war: die halbgrosse von 6 oder 7 Saiten wurde im Sitzen gespielt, die grosse mit bis zu 20 Saiten

stehend. Auch in Asien war die Harfe im Gebrauch; sie erscheint auf der Abbildung assyrischer Musiker (Fig. 132) als tragbar, mit vielen Saiten. Die Möglichkeit, dass der *nebhel* eine derartige Harfe war, muss offen gelassen werden.

Zwischen diesen vier Instrumenten bleibt die Wahl. Ueber die blosse Möglichkeit hinaus zu einer sicheren Identifikation kommen wir nicht.

Nur bei Daniel (3 5 7) wird neben *kithara* und *pesanṭêrîn* noch die *sabbekhâ'* als ausländisches Instrument genannt, dasselbe, welches unter dem Namen σαμβύκη aus dem Orient auch zu den Griechen und Römern gekommen ist. Sie wird gewöhnlich als ein viersaitiges, scharf klingendes Instrument von dreieckiger Form beschrieben.

b) Unter den Blasinstrumenten stehen oben an die Flöten *(châlîl)*, die im Altertum sehr beliebt waren. Wenn wir von der heutigen Sitte ausgehen dürfen, so wurde die Flöte weniger zur Begleitung des Gesanges als zum Zusammenspiel mit anderen Instrumenten verwendet. In der arabischen Musik spielt sie eine grosse Rolle. Sie hat nur wenige Töne; die auf ihr geblasenen Melodien sind daher sehr eintönig. Für die alte Zeit dürfen wir neben der einfachsten Form vielleicht verschiedene Arten annehmen. Merkwürdig ist, dass sie in der Tempelmusik fehlt; dagegen wurde sie mit Vorliebe zum Tanz (Matth 11 17) und sonst bei festlichen Gelegenheiten gespielt (Jes 5 12 30 29). Daneben galt sie bei den Juden wie bei anderen Völkern als das spezifische Klageinstrument, das bei der Totenklage nicht fehlen durfte (JOSEPHUS Bell. Jud. III 9 5).

Der selten erwähnte *'ûgâbh* (Gen 4 21 Hi 21 12 u. a.) wird von der Tradition als Sackpfeife (*sûmpônjâh* Dan 3 5) erklärt, wie sich eine solche noch heute bei den Arabern im Gebrauch findet. Möglich ist aber auch, dass wir darunter nur eine besondere Art von Flöte zu verstehen haben, vielleicht die Pansflöte (σύριγξ), bestehend aus mehreren aneinander gereihten Rohrpfeifen, die in alter und neuer Zeit das beliebteste Instrument der Hirten ist.

Aehnlicher Art wird wohl auch die nur Dan 3 5 genannte *maschrôḳîtâ'* gewesen sein.

Kaum mehr eigentliche Musikinstrumente im strengsten Sinn sind Horn und Trompete. Der *schôphâr* ist, wie die wechselnde Bezeichnung *ḳeren hajjôbhêl* zeigt (Jos 6 5 u. a.), ur-

sprünglich ein Widderhorn; später mag er auch aus Metall in Hornform hergestellt worden sein. Wegen seines lauten Tones diente das Horn vor allem als Signalhorn im Krieg (Jdc 3 27 u. o.) oder in der Hand des Wächters (Am 3 6 u. o.). Hörnerschall verkündet die Thronbesteigung eines neuen Königs (II Sam 15 10 I Reg 1 34 u. a.), den Anbruch des Neumondfestes und des Jobeljahres (Lev 23 24 25 9 u. a.). Mit anderen Instrumenten wurde es, wenigstens in alter Zeit, nicht zusammen gespielt (für die spätere Zeit vgl. I Chr 15 28); dagegen fand es seine passende Verwendung bei allen lärmenden Gelegenheiten zur Verstärkung des Festjubels (II Sam 6 15).

Neben dem Horn steht die Trompete *(ch^{a}ṣôṣ^{e}râh)*. In alter Zeit wird sie nur selten genannt (Hos 5 8 II Reg 11 14); dagegen ist sie in späterer Zeit das Hauptinstrument der Priester, und das Trompetenblasen erscheint geradezu als ein Vorrecht derselben. Die Form der heiligen Trompeten beschreibt Josephus (Ant. III 291) als gerade dünne Metallröhre, fast eine Elle lang, mit glockenförmigem Mundstück. Damit stimmen die Abbildungen auf Münzen und auf dem Titusbogen überein.

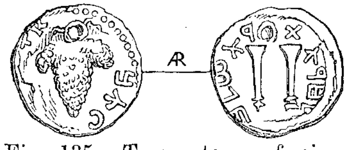


Fig. 135. Trompeten auf einer Münze des Bar Kochba.
Avers: [שמ]עון.
Revers: לחרות [י]רושלם (Befreiung Jerusalems).

c) Von den Schlaginstrumenten ist das Tamburin *(tôph,* arab. *duff)* das volkstümlichste, das bei keiner Lustbarkeit fehlen durfte. Beim Reigentanz war es geradezu unentbehrlich und wurde desshalb auch beim religiösen Tanz verwendet; in der späteren Tempelmusik fand es keinen Platz (I Sam 10 5 II Sam 6 5 Ex 15 20). Das über einen Reif gespannte Fell wurde mit den Fingern geschlagen. Vorzugsweise finden wir es in Händen von Frauen (Jdc 11 34 I Sam 18 6 u. a.).

Mit ihm meist verbunden erscheint die Cymbel *(ṣelṣ^{e}lîm, m^{e}ṣiltajim)*. Die Cymbeln haben auch in die Tempelmusik Aufnahme erhalten. Josephus (Ant. VII 128) beschreibt sie als grosse Metallplatten, die zusammengeschlagen wurden. Ob auch die kleineren Kastagnetten, Metallknöpfe, die an Daumen und Mittelfinger befestigt werden, schon für die alte Zeit vorausgesetzt werden dürfen, ist fraglich, kann jedenfalls nicht aus Ps 150 5 geschlossen werden. — Tamburin und

Cymbeln haben vorzugsweise die Aufgabe, den Rhythmus hervorzuheben.

Neben ihnen werden noch erwähnt die *menaʿanʿîm* (II Sam 6 5) und die *schâlischîm* (I Sam 18 6), jene nach der Tradition den in Aegypten viel gebrauchten Sistren ähnlich, mit Ringen behangene Eisenstäbe, welche beim Schütteln klingen; diese von unsicherer Bedeutung, der Etymologie nach vielfach als Triangel erklärt.

Kap. VII.

Die Schrift.

§ 39. Die Schriftformen.

PhBerger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité, Paris 1891. — BStade, Lehrbuch der hebräischen Grammatik, Leipzig 1879, 22—58. — Corpus Inscriptionum Semiticarum Pars I Inscriptiones Phoenicias continens (tom. I erschienen); Pars II Inscriptiones Aramaicas continens (tom. I Fasc. I erschienen). Paris 1881 ff.

1. Ursprung der Buchstabenschrift. Die klassischen Autoren sind darin einig, dass es die Phönicier waren, welche den Griechen die Buchstaben überlieferten. Herodot berichtet, dass man desswegen die Schriftzüge Φοινικήια genannt habe (V 58). Sicher ist: 1. dass die griechische und die hebräische Schrift auf dieselbe Urschrift zurückgehen, 2. dass diese alte Schrift einen semitischen Ursprung hatte, 3. dass sie eine reine Buchstabenschrift war. Das erste wird ausser den Zeugnissen der Klassiker durch die alte Form der griechischen Buchstaben und deren Namen bewiesen. Dass sie von einem semitischen Volk erfunden worden ist, geht aus der Bezeichnung der eigentümlichen semitischen Kehllaute, sowie aus dem Fehlen von Buchstabenzeichen für die Vokale hervor. Dass sie eine reine Buchstabenschrift ist, macht natürlich keineswegs unmöglich, dass das Volk, das sie erfand, vorher eine Zeichenschrift hatte. Im Gegenteil machen die Namen der Buchstaben (s. u.) es wahrscheinlich, dass sie aus einer Bilderschrift entstanden sind. Das Alphabet, diese „grossartigste Schöpfung des menschlichen Geistes“ setzt eine sehr hohe Kulturstufe und namentlich den längeren Gebrauch einer Schrift voraus. Praktische Bedürfnisse waren es jedenfalls, welche diese gewaltige Vereinfachung der

Schreibekunst und damit ihren mächtigen Fortschritt hervorriefen. Es liegt am nächsten, anzunehmen, dass ein lebhafter Handelsverkehr eine derartige Verkürzung der umständlichen alten Schrift, eine Art Kurrentschrift notwendig machte. Diese Erwägung würde im Einklang mit der klassischen Tradition auf Phönicien als das Heimatland des Alphabets führen. Andere Erscheinungen deuten allerdings mehr auf ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk hin, so die Namen *bêth, dâleth, lâmed* u. a. (s. u.).

Die Frage nach dem Alter des Alphabets darf nach dem Gesagten nicht zusammengeworfen werden mit der Frage nach dem Alter der Schreibkunst bei den Phöniciern und Kanaanitern. Die gewöhnliche Annahme geht dahin, dass um das Jahr 1500 v. Chr. die Buchstabenschrift bei den Phöniciern ziemlich allgemein verbreitet war, und dass in der Zeit zwischen dem 16. und 12. Jahrhundert, also jedenfalls vor der dorischen Wanderung, das Alphabet zu den Griechen kam. Diese Ansicht begegnet jedoch einigen Schwierigkeiten. EMeyer (GO 238) weist darauf hin, dass die Griechen auf Cypern sich etwa im 11. Jahrhundert einer vielleicht dem Hetitischen entlehnten komplicirten Silbenschrift bedienten, was kaum denkbar sei, wenn damals schon die Phönicier ihr Alphabet verbreiteten. Ferner wissen wir aus den Thontafeln von Tell el-Amarna (s. u.), dass um das Jahr 1400 v. Chr. im Gebiet von Palästina und Phönicien die babylonische Keilschrift als eine Art internationaler Schrift im Gebrauch war, was ebenfalls sich nur schwer begreifen liesse, wenn schon damals die semitischen Buchstaben bekannt gewesen wären. Wir werden also mit der Erfindung des Alphabets etwas weiter heruntergehen müssen. Eine untere Grenze liegt darin, dass der Mesastein (9. Jahrhundert) und ebenso die älteste hebräische Literatur (jedenfalls erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) einen längeren Gebrauch und weite Verbreitung der Schrift voraussetzen.

Noch ganz dunkel und viel umstritten ist die Frage nach dem Verhältniss dieser alten Schrift zu anderen Schriftsystemen. Dass es sich nicht um eine völlig freie Erfindung, sondern um Umformung bzw. Weiterentwicklung einer älteren Schriftart handelt, ist allgemein zugegeben. Aber wo ist die Vorlage zu suchen, aus welcher das phönicische Alphabet erwachsen ist? Welchen Umfang haben diese Entlehnungen? In Betracht

kommen die Schriften der Hetiter, der Babylonier und der Aegypter. Aus der Tradition der Alten lässt sich nichts zur Entscheidung entnehmen, ihre Ansichten über den Ursprung der phönicischen Schrift waren geteilt. Während die einen auch die Ehre der Erfindung den Phöniciern zuschrieben [1], nannten andere die Syrer, Assyrer oder Aegypter [2]; letzteres wird namentlich von Tacitus mit Bestimmtheit behauptet [3]. Alle drei Ansichten haben bis in die neueste Zeit herein ihre Vertreter gefunden; aber gegen jede erheben sich sehr schwer wiegende Bedenken. Von dem heutigen Stand der Wissenschaft aus muss die Frage als noch ungelöst und unlösbar bezeichnet werden. Vielleicht darf man hoffen, dass die Entzifferung der hetitischen Inschriften, wenn sie einmal gelungen sein wird, auch hier einiges Licht verbreiten wird.

Für den ägyptischen Ursprung des Alphabets ist schon OLSHAUSEN eingetreten (Kieler philol. Stud. 1841, 4 ff.). Dabei kann es sich nur um die Hieroglyphen oder um die hieratische Schrift, eine Art Cursivschrift, welche die Hieroglyphen für das Schreiben auf Papyrus abkürzte, handeln. In der hieratischen Schrift hat E DE ROUGÉ die Formen des semitischen Alphabets nachzuweisen gesucht und damit die Zustimmung vieler Gelehrten gefunden. Im Gegenteil dazu hat HALÉVY die Ableitung von 12—13 Buchstaben direkt aus den Hieroglyphen vertreten. Wenn auch bei dem lebhaften Verkehr zwischen Aegypten und Syrien eine solche Entlehnung aus Aegypten viel Wahrscheinlichkeit hat, so scheint beiden Annahmen im Wege zu stehen die Fragwürdigkeit der behaupteten Aehnlichkeit der Zeichen, der Umstand, dass die ägyptische Sprache eine Reihe semitischer Laute nicht kannte, und endlich die Schwierigkeit, die Buchstabennamen von hier aus zu erklären. Man müsste z. B. annehmen, dass die Phönicier das vom Bild des Fusses herstammende ägyptische Zeichen ‚Haus', das des Schilfblattes ‚Rind' genannt hätten, bloss weil die neuen Zeichen einem Haus oder Rind von Ferne ähnlich gesehen hätten.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, haben andere Forscher (namentlich neuerdings HOMMEL, Gesch. Babyloniens 50 ff.) die altbabylonische Keilschrift herbeigezogen. Durch die Auffindung der Thontafeln

---

[1] LUCAN, Pharsalia III 220 ff.

Phoenices primi, famae si creditur, ausi
mansuram rudibus vocem signare figuris.

[2] PLINIUS, Nat. Hist. ed. SILLIG VII 192 literas semper arbitror Assyriis fuisse, sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt.

[3] Annalen XI, 14 *Primi per figuras animalium Aegyptii sensus mentis* effingebant (ea antiquissima monimenta memoriae humanae impressa saxis cernuntur) et litterarum semet ipsos inventores perhibent; inde Phoenices, quia mari praepollebant, intulisse Graeciae gloriamque adeptos, tanquam repererint, quae acceperant.

von *Tell el-Amarna* hat diese Hypothese eine nicht zu verachtende Stütze gewonnen. Diese nämlich enthalten unter anderem Briefe der kleinen ägyptischen Vasallenkönige aus Palästina und Phönicien an den Grosskönig[1]. Sie sind abgefasst in assyrischer Sprache und in babylonischer Keilschrift geschrieben. Dadurch ist allerdings bewiesen, dass ca. 1400 v. Chr. in Palästina die babylonische Schrift geschrieben wurde. Allein gegen die Ableitung aus dieser spricht nicht nur, dass eine Aehnlichkeit der Zeichen bloss gezwungen behauptet werden kann, sondern namentlich der Umstand, dass die babylonische Schrift von einer alphabetarischen Schrift viel weiter absteht als die ägyptische, welche neben den Bildern für ganze Begriffe und den Zeichen für Silben schon in der frühesten Zeit Buchstaben hatte. In Folge des regen, friedlichen wie kriegerischen Verkehrs zwischen Syrien und Aegypten musste die ägyptische Schrift den Phöniciern jedenfalls bekannt sein. Vollends die Hypothese HOMMELS, dass die Beduinen der syrischen Wüste schon um das Jahr 2000 v. Chr. auf ihren Streifzügen die Inschriften der Babylonier bewundert und sich aus den Ideogrammen derselben die Buchstabenzeichen zurecht gemacht hätten, entbehrt jeglicher Begründung.

Was endlich die von EMEYER (GO 237) als Vermutung ausgesprochene Abhängigkeit von der hetitischen Schrift anlangt, so lässt sich dieselbe weder beweisen noch widerlegen. Die hetitischen Inschriften, zuerst in der Gegend von Ḥamâ, dann neuerdings in weitem Umkreis bis nach Kleinasien und am Euphrat aufgefunden, sind uns erst seit 1872 bekannt. Sie sind in einer ganz merkwürdigen, bis dahin unbekannten Schrift, einer Art grober Hieroglyphen, geschrieben. Die Zeichen sind durchweg in Relief gehauen; die Schrift läuft abwechselnd von rechts nach links und umgekehrt (Bustrophedon). Das mächtige Hetiterreich hat also seine ganz eigenartige Schrift gehabt, die bis jetzt noch mit keinem der bekannten Schriftsysteme in Zusammenhang gebracht werden kann. An sich erscheint es als das natürlichste, dass ein auf syrischem Boden entstandenes Alphabet von einer in Syrien herrschenden Hieroglyphenschrift hergenommen wäre. Da es aber noch immer nicht gelungen ist, diese hetitischen Inschriften zu entziffern, da es noch nicht einmal vollständig sicher ist, ob die Sprache dieser Inschriften überhaupt zu den semitischen gehört, so kommt man über unbeweisbare Vermutungen nicht hinaus.

Wenn aber auch eine direkte Entlehnung der Buchstabenformen aus dem Aegyptischen so wenig wie anderswoher nachzuweisen ist, so bleibt es doch im höchsten Grad wahrscheinlich, dass bei der Bildung der semitischen Schrift die ägyptische ihrem Prinzip nach als Vorbild diente. Auch die Buchstaben der Hieroglyphenschrift sind nach dem Prinzip der Akrophonie entstanden, d. h. jeder derselben verdankt seinen Lautwert dem Umstand, dass der Name des von ihm abgebildeten Gegenstandes mit dem betreffenden Laut beginnt. Dasselbe Gesetz ist, wie es

[1] Vgl. ZIMMERN, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen. ZDPV 1890 XIII, 133—147.

scheint, bei der Entstehung der Buchstaben des semitischen Alphabets massgebend gewesen: jeder Buchstabe wurde dargestellt durch das Bild eines Gegenstandes, dessen Name mit dem betreffenden Konsonanten begann.

Es wird übrigens neuerdings (namentlich von BERGER, Hist. de l'écr. 125) bestritten, dass dieses akrophonische Princip bei der Bildung des Alphabets mitgewirkt habe. Man erklärt die Buchstabennamen als blosse ‚voces memoriales'; ähnlich wie in unseren ABCbüchern suchte und fand man zur leichteren Einprägung für sie solche Namen, die mit dem betreffenden Laut begannen und deren Gegenstand zugleich mit der Form des Buchstabens einige Aehnlichkeit aufzuweisen hatte. Ihre Form aber und ihre Bedeutung — das ist die Hauptsache — standen schon vorher unabhängig davon fest. Dies würde allerdings erklären, warum bei manchen Buchstaben auch eine lebhafte Phantasie keine solche Aehnlichkeit mehr entdecken kann. Am deutlichsten erkennbar sind א, Ochsenkopf mit Hörnern und Ohren; ג, Kamelshals; ו, Hacken; ל, Ochsenstecken; ע, Auge; ר, Kopf im Profil; ש, Zahn; ת, Kreuz (vgl. Spalte 1 und 2 der Schrifttabelle Fig. 137). Interessant ist die Veränderung, welche die Namen des י und נ im Aethiopischen erfahren haben. Da das Aethiopische für ‚Hand' nicht *jad*, sondern *'ed* hat, wurde als Buchstabenbezeichnung für י *jaman* ‚die rechte Hand' eingesetzt. Ebenso ist *nûn* = ‚Fisch' im Aethiopischen nicht mehr vorhanden, statt dessen wurde als Name des נ das Wort *nachasch* ‚Schlange' gewählt. In beiden Fällen drückt sich in der Aenderung deutlich aus, dass die Südsemiten von dem akrophonischen Princip, d. h. davon, dass die Buchstabenformen mit der Benennung als ‚Hand' und ‚Schlange' zusammenhängen, noch eine Ahnung hatten, als sie das Alphabet übernahmen.

2. Jedenfalls sind die Namen der Buchstaben sehr alt; denn sie lauten bei Griechen, Hebräern und mit einigen Ausnahmen (s. o.) auch bei den Aethiopiern gleich. Namen wie *gîmel, jôd, rêsch, mêm, pê', schîn* sind keine hebräischen Formen. Daraus darf jedoch keineswegs auf den nichthebräischen bzw. nichtphönicischen Ursprung der Namen geschlossen werden. Denn es ist nichts weniger als wahrscheinlich, dass diese hebräischen Namen die Urform der alten Namen unverändert erhalten haben. Dies wird noch deutlich genug durch das griechische Alphabet mit seinen Namen bezeugt: einzelnen derselben liegen sicher andere semitische Formen zu Grunde als die im hebräischn erhaltenen. Das griechische γάμμα z. B. (aus γάμλα) weist auf *gamal* (statt *gîmel*), das griechische ῥῶ auf *rô'sch* (statt *rê'sch*) als Urform zurück, vgl. auch πῖ statt *pê'* u. a.

Die hebräischen Namen der Buchstaben finden sich Thren 1—4 bei den LXX in griechischer Transkription, allerdings in verschiedenen Lesarten. In folgender Tabelle sind sie mit den griechischen Buchstabennamen und ihrer wahrscheinlichen Bedeutung zusammengestellt (die alte Form der Buchstaben ist aus der beigegebenen Tabelle Fig. 137 zu ersehen).

Buchstabe	Hebr. Name nach den LXX zu Thren 1—4	Griech. Name	Bedeutung
1. א	ἀλεφ (ἀλφ)	ἄλφα	Ochse
2. ב	βηθ	βῆτα	Haus
3. ג	γιμελ (γιμλ)	γάμμα (für γάμλα)	Kamel
4. ד	δαλεθ (δελεθ, δελτ)	δέλτα	Thüre
5. ה	ἡ	ἒ	Gitterfenster (?)
6. ו	οὐαυ	βαῦ (später δίγαμμα)	Zeltpflock
7. ז	ζαιν (ζαι)	ζῆτα	Schmuck (?) Waffe (?)
8. ח	ἡθ (ἧθ)	ἦτα	Zaun (?)
9. ט	τηθ	θῆτα	Schlauch (?) Rad (?)
10. י	ἰωδ	ἰῶτα	Hand
11. כ	χαφ	κάππα	Hohle Hand (?)
12. ל	λαμεδ (λαβδ)	λάμβδα	Ochsenstecken
13. מ	μημ	μῦ	Wasser (?)
14. נ	νουν	νῦ	Schlange
15. ס	σαμεχ (σαμχ, σαχμ, σαγχ)	σίγμα	Stütze
16. ע	αἰν	ὄ	Auge
17. פ	φη	πῖ	Mund
18. צ	τσαδη (σαδη)	im griech. Alph. ausgefall.	Fischerhacken (?)
19. ק	κωφ	κόππα	Hinterkopf (?)
20. ר	ῥηχς (ρης)	ῥῶ	Kopf
21. ש	χσεν (σεν)	σάν	Zahn
22. ת	θαυ	ταυ	Kreuz.

Die Zeichen der im Griechischen nicht vorhandenen semitischen Hauchlaute wurden zur Bezeichnung der Vokale ε η ο verwandt. Weiter ist bei den Griechen, die zwischen ס und ש nicht unterschieden, der Name des ersteren (σίγμα) an Stelle des letzteren getreten, während die Form des ס für das ξ blieb.

Was die Anordnung des Alphabets betrifft, so dürfte es vielleicht nicht zufällig sein, dass gerade die Buchstaben beisammen stehen (1—4, 6), welche nach Gegenständen, die zum Haus (Zelt) gehören, benannt sind. Vielleicht liegt hierin ein Fingerzeig für die Erklärung von No. 5, 7, 8, 9. Ebenso fällt die Zusammenstellung von י und כ, von מ und נ ins Auge; ע פ ק ר ש sind alle nach dem Kopf und seinen Teilen benannt. Direkt ist uns diese Anordnung allerdings erst aus nachexilischer Zeit überliefert in den akrostichischen Dichtungen (Thren 1—4, Ps 9 und 10 25 34 37 111 112 119 145 Prv 31 10—31). Allein ein hohes Alter derselben ist durch den sog. Athbasch (אתבש) bewiesen. Dieser, eine Art Räthsel, besteht darin, dass man statt der richtigen Buchstaben eines Namens andere einsetzt und zwar so, dass für den ersten Buchstaben des Alphabets der letzte, für den zweiten der vorletzte, für den dritten der drittletzte eintritt u. s. w. So steht Jer 25 26 ששך für בבל, Jer 51 1 לב קמי für כשדים. Aus dem Zahlenwert der Buchstaben hei den Griechen ($\alpha = 1$, $\iota = 10$, $\rho = 100$ etc.) geht sogar hervor, dass damals, als die Griechen das Alphabet erhielten, die Ordnung schon dieselbe war. Dagegen hat Dillmann (Aethiopische Grammatik 14 ff.) nachgewiesen, dass dass äthiopische Alphabet aus zwei Reihen von je 11 Buchstaben bestand und dass die 2. Hälfte (von כ bis ת voranstand; vgl. hiezu die nicht üble Idee von Wolf, dass das Wort *elementa* von l m n (ל מ נ) herzuleiten sei, also unserem ABC entsprechen würde.

3. Die ursprünglichste Form der Buchstaben wird uns durch keine Inschrift direkt überliefert. Doch darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die beiden frühesten Inschriften sich nicht weit von ihr entfernen. Die älteste derselben ist der *Mesastein*, die Stele des moabitischen Königs Mesa, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts als Zeitgenosse von Ahab und Joram lebte (II Reg 3).

Die Inschrift gibt eine Schilderung der Taten des Königs in Krieg und Frieden. Sie wurde von dem deutschen Pastor Klein im Jahr 1868 in den Ruinen von *Dîbân* gefunden. Leider gelang es nicht, sie unversehrt nach Europa zu bringen, die argwöhnisch gemachten Beduinen zersprengten den Stein. Die Bruchstücke stehen im Louvre. Ein vor Zerstörung des Steins genommener Abklatsch ermöglicht die Inschrift bis auf kleine Lücken zu lesen, vgl. Smend und Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg 1886. — Die Form der Buchstaben auf dem Mesastein wechselt sehr; es ist daher nicht immer möglich, einen Archetypus anzugeben. Auf die Herstellung der Inschrift lässt diese Tatsache einen interessanten Schluss ziehen: es waren offenbar zwei Leute damit beschäftigt; erst malte ein Schreiber die Buchstaben, so wie er sie zu schreiben pflegte, ohne viel Rücksicht auf den Steinhauer zu nehmen; dann wurden sie vom Steinmetz, der des Schreibens kaum kundig war, eingehauen.

מלך צדנם אז יתן[י לבעל לבנן] אדני[ו בראשת נחשת

regis Sidonorum .... dedit Baali-Libano, domino suo, ... aeris ....

Fig. 136. Fragment einer altphönicischen Inschrift aus Cypern.

Der Form der Buchstaben nach gehört entschieden in gleich frühe Zeit eine phönicische Inschrift aus Cypern, die sich auf einer Bronceschale befindet. Leider ist sie sehr kurz und zudem nur in Bruchstücken erhalten (Fig. 136; vgl. CIS pars I tom. I No. 5).

Auf diesen beiden Inschriften aus dem östlichen und westlichen Grenzgebiet der altsemitischen Schrift zeigen die Formen eine ganz merkwürdige Uebereinstimmung namentlich da, wo die spätere hebräische und phönicische Schrift Veränderungen aufweist, vgl. besonders die Buchstaben ת ל ד im Unterschied von den Formen in Spalte 2 der Tabelle. Charakteristisch ist die Einfachheit der Formen und ebenso das, dass überall noch scharfe eckige Formen stehen, wo die spätere Zeit abgerundet hat. Die oben ausgesprochene Vermutung, dass wir hier den Urformen sehr nahe gekommen sind, bestätigt sich noch durch eine weitere

Alphabete älterer semitischer Schriftarten.

Inschr. v. Dibon. Anf. 9. Jh. v. Chr. (s. § 2,2. § 5,1)	phönic. Münzen u. Inschr.	neu-punisch	althebr. Münzen u. Gemmen	samaritan.	aramäisch-ägyptisch (5.–1. Jh. v. Chr.)	palmyrenisch (1. Jh. v. Chr.–4. Jh. n. Chr.)	hebr. Inschr. (um Chr. Geb.)	Quadratschrift	Raschi
	carth.							א	
								ב	
								ג	
								ד	
								ה	
								ו	
								ז	
								ח	
			Araq el-Emir					ט	
								י	
								כ ך	
								ל	
							fin.	מ ם	
					fin.	fin.		נ ן	
		Tripolit.						ס	
								ע	
							fin.	פ ף	
								צ ץ	
								ק	
								ר	
								שׁ שׂ	
								ת	

Fig. 137.

Wahrnehmung: während die altgriechischen Buchstaben von den späteren phönicischen (Spalte 2) oft bedeutend differiren, so dass eine direkte Ableitung aus diesen Formen unmöglich ist, bietet die Mesaschrift vielfach die Verbindung zwischen beiden eben so, dass sie als die Urform erscheint, aus welcher sich die griechische und phönicische Form entwickelt hat [1].

Sehen wir von der Entwicklung dieses Alphabets bei den Griechen und Südsemiten als ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegend ab, so lassen sich auf dem Boden von Syrien drei verschiedene Schrifttypen unterscheiden, welche sich sehr bald aus den gemeinsamen Urformen des Alphabets entwickelt haben: 1. die phönicische, 2. die althebräische, 3. die aramäische Schrift.

a) Die phönicische Schrift findet sich in charakteristischer Ausprägung auf der Sarkophaginschrift des Eschmunazar, Königs von Sidon, aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts,



Fig. 139. Hebräisches Siegel: לעבדיהו עבד המלך



Fig. 140. Hebräisches Siegel: לחנניהו בן עכבר

vielleicht aber auch erst aus der Ptolemäerzeit (vgl. Fig. 89 S. 256). Hier ist die Ausbildung der Schriftform, welche man als „klassisch phönicische Schrift" bezeichnet hat, bereits vollendet und in den drei nächsten Jahrhunderten (400—100 v. Chr.) hat sie sich kaum mehr verändert. Die Formen (vgl. CIS pars I tom. I No. 3 und Spalte 2 der Schrifttafel) weichen ganz merklich von denen des Mesasteins und der alten Inschrift aus Cypern ab, vgl. besonders die Buchstaben ת ק ס כ. Die Schrift ist namentlich viel mehr abgerundet, die Formen sind eleganter und regelmässiger, die Buchstaben neigen sich etwas nach rechts (rückwärts): die Monumentalschrift nähert sich der Cursivschrift.

[1] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass jeder einzelne Buchstabe des Mesasteins unbedingt darauf Anspruch machen kann, als Urform zu gelten. Auch diese Schrift hat schon eine längere Entwicklung hinter sich, und die eine oder andere Urform könnte sich z. B. in der Siloainschrift reiner erhalten haben.

b) Die althebräische Schrift ist uns bekannt aus der Siloainschrift (Fig. 138) und 20 bisher gefundenen Siegelsteinen. Für letztere vgl. ausser den neben stehenden Abbildungen und Sp. 4 der Schrifttafel auch die Abbildungen S. 258 ff.

Die Siloahinschrift befindet sich nahe dem südlichen Ausfluss des Siloakanals. Ist die gewöhnliche Vermutung über die Herstellung dieses Kanals (S. 54) richtig, so gehört die Inschrift der Zeit des Königs Hiskia (Ende des 8. Jahrhunderts) an. Sie wurde 1880 durch badende Knaben aufgefunden. Vgl. Kautzsch, Die Siloainschrift ZDPV 1881 IV 102 ff. 260 ff. 1882 V 205 ff., Guthe ibid. 1881 IV 250 ff. ZDMG 1882 725 ff.

Die nahe Verwandtschaft mit dem Mesastein zeigt sich besonders deutlich bei den Formen des ת ק ל כ י ג (das Kreuz noch erhalten), welche alle verglichen mit den phönicischen auf Seiten des Mesasteins zu stehen kommen. Mit dem Phönicischen hat die Schrift namentlich das mit Unterstrich versehene ד gemein, während sie von beiden Schriftarten bemerkenswerte Abweichungen bei ח ו (mit 3 Querstrichen) מ נ aufweist; auch hier übrigens ist die Verwandtschaft mit der Mesaschrift enger als die mit der phönicischen. Ganz besonders charakteristisch für die althebräische Schrift ist der schöne Schwung der Unterstriche der Buchstaben nach links, vgl. z. B. die נ מ כ u. a.

Abgesehen von einzelnen Veränderungen hat sich diese Schrift im wesentlichen gleichbleibend sehr lange Zeit im Gebrauch erhalten. Sie heisst im Talmud und bei den Rabbinen *kethobh ʿibhrî* ‚hebräische Schrift‘. Da die samaritanische Schrift „eine jüngere kalligraphische Umbildung der althebräischen Schrift darstellt“ (Stade, Hebr. Gramm. 26, vgl. Spalte 5 der Schrifttafel), so muss bis zur definitiven Trennung der Samaritaner und Juden, also bis zu Nehemias Zeiten, diese althebräische Schrift im allgemeinen Gebrauch gewesen sein. Von da an wurde sie allmählich von der aramäischen Schrift verdrängt (s. u.). Dass sie jedoch nicht vollständig aus dem Gebrauch verschwand, beweist der Umstand, dass die hebräischen Münzen von Simon Maccabäus an bis auf Bar Kochba (bis 135 n. Chr.) alle diese althebräischen Schriftzüge tragen (vgl. die Abbildungen S. 196 ff.); eine ganz unleserliche alte Schrift setzte gewiss niemand aus Patriotismus oder gelehrten Reminiscenzen zuliebe auf die Münzen des täglichen Gebrauchs. Doch wird man andererseits daraus, dass die spätesten Münzen nur wenige jüngere Formen aufweisen, schliessen dürfen, dass diese Schrift nicht mehr viel im gewöhnlichen Leben verwendet wurde; sonst hätte sie jedenfalls stärkere Veränderungen erfahren.

Althebräische Inschrift aus dem Siloakanal.

Fig. 138.

Umschrift.

הנקבה · וזה · היה · דבר · הנקבה · בעוד
הגרזן · אש · אל · רעו · ובעוד · שלש · אמת · להכ   קל · אש · ק
רא · אל · רעו · כי · הית · זדה · בצר · מימן   וכים · ה
נקבה · הכו החצבם · אש · לקרת · רעו · גרזן · על · גרזן · וילכו
המים · מן · המוצא · אל · הברכה · במאתים · ואלף · אמה · ומ[א]
ת · אמה · היה · גבה · הצר · על · ראש · החצב[ם]

Uebersetzung.

Die Durchbohrung. Und dies war der Hergang der Durchbohrung . . . .
die Hacken eines jeden gegen die des andern; und als sie noch drei Ellen . . . . .
rief einer dem andern, denn es war ein Spalt (?) im Felsen zur rechten Hand. Und am Tage
der Durchbohrung hieben die Aushauenden einer gegen den andern Hacke auf Hacke;
und es ergoss sich
das Wasser von dem Ausgangspunkt in den Teich 1200 Ellen weit und 100
Ellen war die Höhe des Felsen über den Aushauenden.

c) Der dritte der genannten Zweige der semitischen Schrift ist das Aramäische. Welchen Anteil die Aramäer an der Erfindung des Alphabetes und der Buchstabenschrift hatten, wissen wir nicht. Soviel aber steht fest, dass ihnen die Ehre zukommt, die altsemitische Schrift in Asien verbreitet zu haben. In welchem Mass dies schon in früher Zeit geschah, zeigen uns die Fundorte der aramäischen Inschriften: aus dem 9. und 8. Jahrhundert haben wir solche aus Kleinasien und Assyrien, aus dem 6. und 5. Jahrhundert aus Arabien und Aegypten.

Eine der ältesten aramäischen Inschriften ist die des Panamu-Steins von Seindschirli (vgl. Mitteilungen a. d. Oriental. Sammlungen in Berlin, Heft XI, 1893). Ferner stammen aus dem 8. Jahrh. kleinere Inschriften auf assyrischen Gewichten (CIS pars II tom. I No. 1—14), doppelsprachige Tabletten mit Aramäisch und Keilschrift (ibid. No. 15 ff.), aramäische Siegel u. a. (ibid. No. 73 ff.). Von da ab fehlen aus keinem Jahrhundert aramäische Schriftdenkmale. Aus der mittleren Zeit des Aramäischen (6. Jahrh.) ist namentlich die berühmte Stele von Teima in Arabien zu nennen (CIS l. c. No. 113). Darnach ist es uns möglich, die Entwicklung der aramäischen Schrift ziemlich genau zu verfolgen. Die älteste Form derselben gleicht dem altsemitischen Alphabet fast vollständig. Im 6. Jahrhundert unterscheidet sich die aramäische Schrift jedoch bereits deutlich von jenem wie von der althebräischen und phönicischen Schrift: die Hauptdifferenz liegt darin, dass die in jenen Alphabeten geschlossenen Buchstaben ב ד ר sogar ע nach oben geöffnet werden (vgl. Spalte 6 der Schrifttafel). Ausgangs des 5. Jahrhunderts verschwinden die archaistischen Reste vollends ganz und die aramäische Schrift ist in ihrer Eigenart so ziemlich fertig. Vom 4.—1. vorchristlichen Jahrhundert geht sie dann ganz allmählich in die von den Rabbinen *kethobh merubbâ*ᶜ genannte Quadratschrift über, welche zur Zeit Christi in ganz Syrien allgemein im Gebrauch war. Ihre weitere Entwicklung zum palmyrenischen und nabatäischen Schrifttypus, die beide aus der Quadratschrift entstanden sind, haben wir hier nicht mehr zu beschreiben.

Diese Quadratschrift ist nach der jüdischen Ueberlieferung von Ezra aus dem Exil mitgebracht und bei den Juden eingeführt worden. Dem steht jedoch neben anderem namentlich die Tatsache entgegen, dass die Samaritaner um das Jahr 400 den Pentateuch noch in den althebräischen Charakteren von den Juden

übernahmen. Die älteste jüdische Inschrift mit spezifisch aramäischen Schriftzügen ist die von *ʿArâḳ el-Emîr* (im Ostjordanland) vielleicht aus dem Jahr 176, die leider nur 5 Buchstaben enthält. Die Anfänge des Ueberganges reichen schwerlich viel über das Jahr 300 hinaus (WELLHAUSEN in BLEEKS Einleitung ins A. T. 5. A. 581). Jedenfalls geschah derselbe nicht plötzlich und auf einmal, sondern langsam und allmählig. Mit dem Vordringen der aramäischen Sprache nach Süden in der persischen Zeit verband sich die Ausbreitung der handlicheren und bequemeren aramäischen Schrift ganz naturgemäss, „so jedoch, dass daneben die alten Schriftzüge hin und wieder noch einflossen und erst ganz allmählig schwanden" (STADE, Hebr. Gramm. 28). Erst die Inschrift des sog. Jakobusgrabs im Kidrontal aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. ist rein aramäisch geschrieben. Wie bei den Münzen mag auch bei den heiligen Schriften längere Zeit die alte Schrift beibehalten worden sein und erst, als die alten Buchstaben ganz aus dem Verkehr verschwunden waren, irgend einmal, wie die Tradition voraussetzt, eine förmliche Transskription stattgefunden haben. Dies geschah jedenfalls vor Christi Zeit, denn die Erwähnung des ἰῶτα als des kleinsten Buchstaben in Matth. 5 18 setzt die Quadratschrift mit kleinem *j* voraus.

§ 40. Die Schreibekunst.

Nach der heiligen Sage waren selbstverständlich Mose und seine Zeitgenossen im Besitz der Schreibekunst. Belegstellen hiefür sind überflüssig. Dagegen scheinen die Erzähler mit Bewusstsein und Absicht in der Patriarchenzeit von einer Bekanntschaft mit der Schrift nicht zu reden; der Siegelring des Juda (Gen 38 18) setzt keineswegs eine Eingravierung des Namens voraus. Wenn — worüber wir aber gar nichts Sicheres erfahren — die Israeliten schon während ihres Nomadenlebens in der Wüste irgend welche Schrift hatten, so befand sich diese jedenfalls auf der niedersten Stufe der Entwicklung, auf jener Stufe, wo es sich nicht um Silbenzeichen oder gar Buchstaben, sondern nur um mnemotechnische Zeichen, um Bilderschrift handelt, etwa wie heutzutage die Beduinen ihre Zeichen *(wasm)* haben, die sie ihren Tieren einbrennen und auf Felsen, oder wo sonst Gelegenheit ist, anbringen. Mit der Buchstabenschrift, wie überhaupt mit der Kultur, sind die Israeliten erst bekannt geworden, als sie im Westjordanland (vielleicht auch schon im Ostjordanland) mit den Ka-

naanitern in nähere Berührung kamen. Bei diesen dürfen wir die Schreibekunst schon in längerer, häufiger Uebung vorraussetzen. Am Hof der Cheta z. B. nahm der königliche Schreiber eine hohe Stellung ein; er begleitete den König sogar in die Schlacht. Ebensogut hatten die palästinensischen Gaufürsten ihre Schreiber; eine lebhafte Korrespondenz zwischen Egypten einerseits, Babylonien und Syrien andererseits war im Gang.

Wie rasch und wie allgemein sich das Schreiben bei den Hebräern verbreitete, entzieht sich unserer Beobachtung; denn Stellen wie Jdc 8 14 beweisen nichts für die Richterzeit, sondern für die Zeit des Verfassers. Für diese aber, d. h. für die Königszeit, ist dann allerdings vielfach bezeugt, dass das Schreiben eine ziemlich bekannte Kunst war. Auch am israelitischen Hof gehörte der Staatsschreiber (*sôphêr*) zu den höchsten Beamten (II Sam 8 17 20 25 u. o.). Bei Rechts- und Handelsgeschäften mag schon frühe das Aufsetzen schriftlicher Urkunden üblich geworden sein: Kaufbriefe und Scheidungsurkunden sind alt (Jer 32 10 Dt 24 1); Anklageschriften werden allerdings erst später erwähnt (Hi 13 26 31 35). Die Kenntniss des Schreibens und Lesens wird bei den höheren königlichen Beamten, wie bei den Vornehmen und Gebildeten vorausgesetzt (II Sam 11 14 I Reg 21 8 II Reg 5 5 10 1 Jer 29 1 u. a.). Ja mehr noch: die ältesten Schriftdenkmale der hebräischen Literatur reichen jedenfalls in die Mitte des 9. Jahrhunderts zurück. Dass man damals die alten heiligen Sagen, welche man bisher mündlich überliefert hatte, niederzuschreiben begann, weist darauf hin, dass die Kenntniss des Lesens allgemeiner geworden war. So bedienen sich von Amos an die Propheten der Schrift, um ihren Ideen die weiteste Verbreitung im Volk zu sichern. Ein Elias und Elisa konnten das noch nicht; inzwischen haben sich die Zeiten in diesem Stück geändert. (Vgl. auch Jdc 8 14 Jes 10 19). Rechtssatzungen wurden in grösserem Umfang jetzt schriftlich niedergelegt, woran allerdings Jesaia keine Freude hat; er findet, dass das geschriebene Recht den des Lesens unkundigen gemeinen Mann vom Recht ausschliesst (Jes 10 1 Hos 8 12). Die grosse Masse des Volkes blieb natürlich auch jetzt noch des Lesens und Schreibens unkundig (Jes 10 1 29 12), sie bediente sich im Bedarfsfall der Hilfe der gewandten berufsmässigen Schreiber, die um ein billiges Geld in alter Zeit wie noch heute ihre Dienste in den Basaren Jedermann zur Verfügung stellten (vgl. Josephus Ant. XVI 318; Ps 45 2).

2. Als Schreibwerkzeuge werden im A. T. genannt: Der Griffel (*ʿêṭ*), der je nach dem Material, auf dem geschrieben wurde, entweder von Eisen war (*ʿêṭ barzel* Jer 17 1 Hi 19 24, auch *chereṭ* genannt, zum Eingraviren auf Stein oder Metall), oder aus einem Rohr bestand, daher die LXX das Wort richtig mit κάλαμος wiedergeben; weiter das Schreibermesser (*taʿar hassôpherîm* Jer 36 23), mit welchem die Rohrspitze zugeschnitten wurde, und die Tinte (*dejô* Jer 36 18). Das ganze Schreibzeug, Tintenfass (*ḳeseth hassôpherîm* Ez 9 2 u. a.) und Schreibrohr, trug man im Gürtel bei sich, wie noch jetzt im Orient (Ez 9 2).

Was das Material betrifft, auf welches geschrieben wurde, so sind in der ältesten Zeit, wie der Fund von Tell el-Amarna zeigt, in Syrien wie in Babylonien Thontafeln im Gebrauch gewesen. Auch abgesehen von Inschriften auf Steindenkmälern wurde noch in späterer Zeit auf Stein- oder Metalltafeln[1] geschrieben, was auf kommende Geschlechter überliefert werden sollte (z. B. Gesetze und dergl. Jes 8 1 30 8 Hab 2 2). Für den täglichen Gebrauch kam man jedoch bald davon ab, Briefe und dergl. auf solche Tafeln zu schreiben. In der Königszeit schrieb man bereits in ‚Bücher‘ (Ex 24 7 Jes 30 8 u. ö.). Die LXX zu Jer 36 1 ff. (griech. Text 43 1 ff.) reden von χαρτίον und χάρτης, denken also an eine Buchrolle aus Papier, wie sie von Egypten zu den Griechen und Römern gekommen war. Es ist immerhin möglich, dass das Papier schon frühe in Syrien Eingang gefunden hat, zumal da in Palästina selbst, z. B. am Ḥûlesee, in der Ebene Genezaret und sonst, die Papyrusstaude nicht selten war. Allein aus dem A. T. lässt sich der Gebrauch des Papiers nicht belegen (auch nicht aus Jer 36 23), und es ist mindestens ebenso wahrscheinlich, dass man in alter Zeit auf geglättete Schaf- oder Ziegenhäute schrieb. HERODOT (V 58) berichtet dies von den alten Ioniern, KTESIAS (bei DIODOR II 32) von den Persern. Noch aus späterer Zeit (285 v. Chr.) erzählt JOSEPHUS (Ant. XII 89 f.) von einer in Goldbuchstaben auf Tierhaut geschriebenen prächtigen Gesetzesrolle, welche von Jerusalem

[1] Hi 19 24 wird wohl richtiger vom Ausgiessen der in den Stein gegrabenen Buchstaben mit Blei zu verstehen sein, dagegen dürfte mit *gillâjôn* (Jes 8 1) eine Metalltafel gemeint sein. PAUSANIAS (IX 31 4) und PLINIUS (XIII 68) erwähnen Bleitafeln als bei den Griechen und Römern im Gebrauch befindlich.

dem Ptolemäus Philadelphus übersandt wurde; sie zeichnete sich aus durch die Feinheit des Leders und die Unsichtbarkeit der Fugen zwischen den zusammengefügten Blättern. Wenn Plinius (XIII 68) erzählt, das Pergament sei in Pergamum erfunden worden, weil Ptolemäus aus Eifersucht gegen die pergamenische Bibliothek die Ausfuhr von Papyrus eingestellt habe, so kann es sich bei dieser ‚Erfindung' des Pergaments nur um eine Verfeinerung *des Materials und eine weitere Verbreitung desselben unter den* Griechen handeln.

Die Bücher selbst hatten Rollenform. Die beiden Enden der Rolle (*m^e^gillâh* Ez 2 9 u. a.) waren um Stäbe aufgewickelt. Die Rollen waren nicht der Quere nach fortlaufend beschrieben, sondern der Länge nach in einzelne Seiten geteilt. Man las so, dass man den Anfang der Rolle rechts, das Ende links hatte; wenn eine Seite gelesen war, wickelte man von der Rolle links eine neue Seite ab und die gelesene Seite auf der Rolle rechts auf.

Dritter Teil.

Staatsaltertümer.

JDMichaelis, Mosaisches Recht, 2. A., 6 Bde. Frankfurt 1775. — JLSaalschütz, Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853.

Kap. I.

Verfassung und Verwaltung.

§ 41. Die Stammesverfassung.

1. Das Wesen der Stammesverfassung[1]. Der Stamm ist die erweiterte Familie. Wenn aber die Tradition der heutigen Beduinen so gut wie die der alten Hebräer den Stammvater zu nennen weiss, von welchem alle Angehörigen des Stammes in direkter Linie abstammen, so ist dies eine blosse Fiktion; richtig ist hieran nur soviel, dass in der Regel der Gedanke der gemeinsamen Abstammung das Band bildet, das den Stamm zusammenhält. Auf dem Wege des Wachstums der Familien erweitert sich die Familie zum Geschlecht, dieses zum Stamm. Allein man muss sich vor der Vorstellung hüten, als ob die natürliche

[1] Will man das Wesen der israelitischen Stammesverfassung verstehen, so muss man von den Verfassungsformen moderner Kulturstaaten ganz absehen. Dagegen bieten die Verhältnisse der heutigen nomadisirenden Araber die genaueste Parallele zu dem, was wir aus dem A. T. entnehmen können. Sind doch die Bedingungen, welche die Stammesverfassung erzeugen und ein Volk dauernd auf der Stufe derselben festhalten, — das nomadisirende Leben, das Schweifen in der ungemessenen Wüste — heute dieselben wie einstmals für die Entwicklung der altisraelitischen Verfassung.

Vergrösserung der Familie durch Geburten und Heiraten der einzige Weg zur Stammesbildung wäre. Vielmehr wirken immer noch andere Faktoren mit. Die Worte Familie, Geschlecht, Stamm haben bei den Semiten ein viel weitere Bedeutung als bei uns.

Die erhaltenen Nachrichten geben uns wenigstens noch einzelne Beispiele von Bildung und Zusammensetzung der hebräischen Stämme. Juda z. B. wurde zu einem eigenen Stamm dadurch, dass die judäischen Geschlechter [1], welche sich im Süden des Landes um Bethlehem herum niedergelassen hatten, sich mit einer Reihe von kanaanitischen Geschlechtern zusammenschlossen. Dies ist der Sinn der Erzählung, dass Juda sich von seinem Vater trennte, in Adullam sich mit dem Kanaaniter Chirah verbündete und die Tochter eines anderen Kanaaniters heiratete (Gen 38). In der Zeit Davids gieng dann ein weiterer Stamm oder Unterstamm, Kaleb mit der Hauptstadt Hebron, in Juda auf [2]. Mit Recht macht STADE darauf aufmerksam, dass auch in der Davidsgeschichte sich schöne Anfänge von Stammesbildung zeigen: sowohl in *Ḳeʿîlâh* als in *Ṣiḳlag* haben sich um David eine Menge von Leuten der verschiedensten Herkunft mit Weib und Kind gesammelt, und leicht hätte sich daraus ein kleiner Stamm bilden können, wenn nicht diese Entwicklung unterbrochen worden wäre. Nimmt man dazu die Art und Weise, wie sich noch in später Zeit die keineswegs durch gemeinsame Abstammung verwandten Priester zu einem Stamm Levi zusammenschlossen, so zeigt sich ganz deutlich, wie wenig die Abstammung das Massgebende ist.

Vielmehr lehren diese Beispiele dasselbe wie die Geschichte der heutigen Beduinenstämme, dass sich die Geschlechter bilden durch Zuwachs von aussen: Kebsweiber, Sklaven, die auch als Freigelassene im Verband der Familie bleiben, Klienten, die sich unter den Schutz eines angesehenen Hauses stellen, Flüchtlinge, die ihren alten Stammverband verloren haben und bei einem neuen Geschlecht Aufnahme suchen, durch Zusammenschluss mit anderen Familien und dergl. Selbständige Stämme entstehen

---

[1] Auch diese waren übrigens nicht rein israelitischen Blutes, sondern hatten die Keniter in sich aufgenommen (Jdc 1 16).

[2] Noch I Sam 30 14 wird der Stamm Kaleb von Juda getrennt genannt; vgl. STADE, GVJ I² 157 ff.

dadurch, dass ein Geschlecht oder Unterstamm auf die eigene Kraft vertrauend sich vom Hauptstamm trennt, an andere Weideplätze zieht. Gelingt es ihm, sich zu behaupten, ohne dass es sich an andere Stämme anschliessen muss, kann es sich vergrössern dadurch, dass es andere Geschlechter an sich zieht, so bildet es mit der Zeit einen neuen Stamm, der sich einen neuen Namen beilegt. Die Sage schafft ihm bald einen neuen Stammvater, den Träger des Namens, und der Zusammenhang mit dem alten Stamm kommt nur noch darin zum Ausdruck, dass der neue Heros eponymos in irgend welche verwandtschaftliche Beziehung (meist als Sohn) zum Stammvater des alten Stamms gesetzt wird. Die Loslösung eines solchen Ablegers kann sehr verschiedene Gründe haben: Zersprengung im Krieg, Zwistigkeiten unter den Geschlechtern, Wanderungen von Stämmen können eine Trennung zur Folge haben; mit einer gewissen Notwendigkeit tritt sie ein, wo ein Stamm sehr stark anwächst oder über ein zu grosses Gebiet sich ausbreitet. Ein Beispiel haben wir bei Joseph, der sich in Ephraim und Manasse geteilt hat.

Dabei sehen wir, wie der Bildung neuer Stämme immer auch der scheinbare oder wirkliche Untergang alter entspricht. In dem angeführten Fall haben sich die Bestandteile des alten Josephsstammes vollständig erhalten, sie haben sich nur in zwei Stämme getrennt und neue Namen angenommen; von dem alten Stamm existirt noch der Name: Joseph gilt als Vater von Ephraim und Manasse. Anders war es bei Simeon und Levi; hier sind die Stämme wirklich im Krieg aufgerieben worden; ihre Reste konnten nicht als eigene Stämme fortexistiren, sondern mussten sich an andere anschliessen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Bezeichnung Stamm und Geschlecht (Unterstamm) nur relativ ist und über die Grösse nichts aussagt. Ein Stamm (z. B. Dan) kann noch unter die Stärke eines Geschlechts heruntersinken und dabei doch, wenn er selbständig bleibt, die Bezeichnung ‚Stamm‘ weiter führen; so wird Dan bald ein Stamm *(schebhet)*, bald ein Geschlecht *(mischpâchâh)* genannt.

Eine solche Stammverfassung muss beständig in starkem Fluss begriffen sein. Schon aus diesem Grunde ergibt sich die Unmöglichkeit der herkömmlichen Vorstellung, wornach das Volk Israel gerade in 12 Stämme eingeteilt war, und diese Teilung sich unverändert durch die Jahrhunderte erhalten haben soll. Das

genealogische System, welches den Zusammenhang der 12 Stämme darstellt, ist folgendes:

Lea

Ruben Simeon Levi Juda Issakhar Sebulon

Rahel — Joseph Benjamin

Joseph — Ephraim Manasse

Silpa — Gad Ascher

Bilha — Dan Naphtali

Schon hier zeigt sich, dass die Zwölfzahl nur mit Zwang herausgebracht werden kann. Entweder wird Levi mitgezählt, dann darf Joseph nur als *ein* Stamm gerechnet werden (so Gen 46 $_{19}$ f. 49 $_{22}$ ff. Dt 33 $_{13}$ ff. u. a.); oder aber wird Levi übergangen, dann spaltet sich Joseph in Ephraim und Manasse und zählt doppelt (Nu 1 $_{20}$ ff. 2). Noch auffallendere Veränderungen in der Aufzählung finden sich I Chr 27 $_{16}$ ff. Die Verwirrung bei den Unterstämmen ist eine noch viel grössere[1]. Weiter berichten die Quellen, dass z. B., wie schon erwähnt, Simeon und Levi sehr früh untergegangen sind (Gen 49 $_{7}$ f.; schon im Deboralied fehlen sie); dass es einen Stamm Joseph in historischer Zeit gar nicht mehr gegeben hat; dass auch Manasse sich in zwei Hälften spaltete; dass der Stamm Kaleb einst selbständig neben Juda stand (s. o.). Nirgends also in historischer Zeit finden wir die 12 Stämme in dieser Zahl neben einander. Dass die Fiction auch bei der Verteilung des Landes festgehalten und jedem Stamm sein eigenes Gebiet zugewiesen wird, kann uns darin nicht irre machen, dass die ganze Einteilung eine rein künstliche ist, die der Wirklichkeit nicht entspricht.

2. Die Bedeutung der Stammesverfassung beruht auf dem ganz eigenartigen Gemeingefühl, das alle Glieder beherrscht. Denn was oben (S. 133) über die Stellung des Einzelnen zur Familie gesagt wurde, gilt in noch viel höherem Grade von seiner Stellung zum Stamm. Die ganze Existenz des Einzelnen beruht auf dem Stamm. Nur innerhalb desselben hat er Schutz gegen Angriffe von aussen; der Stamm tritt ein für die Unbill, die einem seiner Glieder zugefügt wird, er rächt das vergossene Blut der Genossen. Vom Stamm ausgestossen ist der Einzelne recht-

[1] Sehr interessant ist zu bemerken, dass die Theorie von der Zwölfzahl der Stämme sich auch bei andern Völkern findet, vgl. Reuss, GHSchr.[2] 43 ff.

und schutzlos. Daher die Ausschliessung aus dem Stamm eine noch viel härtere Strafe ist, als die Verbannung aus dem Vaterland bei den alten Griechen. Umgekehrt aber gehört der Einzelne mit seiner ganzen Kraft dem Stamm; das Stammeswohl ist für ihn das Höchste und in seinem Interesse opfert er ohne Bedenken sich selbst. Daher rührt die grosse Macht der Stammessitte (s. S. 320 f.), der sich Jeder unbedingt unterwirft. Es begreift sich leicht, wie ein solches kräftiges Gemeingefühl gefordert und befördert wird durch den Zustand des Kriegs Aller gegen Alle.

Dabei ist aber die Freiheit des Einzelnen und jedenfalls der Familie keineswegs so eingeschränkt, wie man nach dem Gesagten erwarten könnte. Familie und Geschlecht haben in allen inneren Angelegenheiten vollkommen freie Hand; der Stamm mischt sich in der Regel nicht darein. So hat namentlich die Familie ihre eigene Gerichtsbarkeit (s. § 45). Ebenso kann von einer eigentlichen Regierung des Stammes nicht die Rede sein. An der Spitze hat zwar jedes Geschlecht, jeder Stamm, jedes Lager der Beduinen seinen Schech; allein dessen Autorität ist eine rein moralische, sie reicht genau so weit als das Ansehen, das er sich durch seine persönlichen Eigenschaften erworben hat. Er hat nicht zu befehlen, sondern zu raten; einem Befehl würde nur mit Verachtung begegnet werden, seinem Rat pflegt man zu folgen. Sein Vorrecht beschränkt sich darauf, den Stamm im Krieg zu führen, Unterhandlungen in Bezug auf Krieg und Frieden zu leiten, den Ort für das Lager zu bestimmen und drgl. Aber auch hierin ist er sehr beschränkt: ein Schech kann weder Krieg erklären noch Frieden schliessen, das Lager weder aufschlagen noch abbrechen lassen, ohne die angesehensten Männer des Stammes dabei befragt zu haben. Diesem arabischen ‚Divan der Scheche‘ entsprechen bei den alten Hebräern die *ziḳnê jisrâʾêl*, nach unserem Begriff der Adel des Stammes. Ja die Freiheit der Einzelnen geht so weit, dass sie ohne weiteres das Lager verlassen und sich einem anderen anschliessen können; ebenso können sich ganze Geschlechter vom Stamm trennen. So ist es nicht bloss Phrase, wenn der Beduine sich rühmt, dass er keinen anderen Herrn als den Beherrscher der Welt über sich anerkennt.

Haben wir bei der Familie gesehen, dass sie in letzter Linie Kultgenossenschaft war, so müssen wir auch der Stammverfassung kultische Bedeutung zuschreiben. Ein religiöses

Band kettete die einzelnen Geschlechter und Stämme an einander. Diese Vermutung wird durch einige Andeutungen des A. T. selbst nahe gelegt. In der Davidsgeschichte wird erzählt, dass David seine Abwesenheit von der königlichen Tafel am Neumondfest damit entschuldigt, dass sein Geschlecht an diesem Tage ein jährliches Opferfest feiert, welchem anzuwohnen für ihn heilige Pflicht ist. „Ihre Erläuterung erhält diese Entschuldigung durch das Benehmen zweier Glieder der Gens Fabia, welche, um ihren Gentilkult zu feiern, die Pflicht gegen das Vaterland hintansetzten: jenes Fabius, welcher die Reihen der das Kapitol belagernden Gallier durchbricht, um auf dem auf dem Quirinal befindlichen Altar seines Geschlechts zu opfern, und jenes Fabius Cunctator, welcher im zweiten punischen Krieg um der gleichen Pflicht zu genügen, das Kommando seines Heers dem mit seiner Zaudertaktik unzufriedenen Magister equitum Minucius überlässt" (STADE, GVJ I² 403). Ebenso dürfte ein Geschlechter- und Stammeskult vorausgesetzt sein in der Frage, mit welcher die Daniten den Leviten Micha zum Mitziehen bewegen wollen: willst du lieber Hauspriester eines einzelnen Mannes sein oder Priester eines Stammes (Jdc 18 19)? Eine Bestätigung findet diese Vermutung in dem, was wir über die Gentes und γένη, die Kurien und Phratrien der Römer und Griechen wissen, welche ebenfalls Kultusgenossenschaften waren. „Zur Gens gehören alle diejenigen, welche sich um denselben Altar zur gleichen Verehrung derselben Götter versammeln", und zwar gilt der Kult der Gentes und ebenso der der hebräischen Stämme dem Stammvater. STADE weist noch auf weitere Einzelheiten hin, welche sich am ungezwungensten als Spuren solchen Ahnenkults der Stämme erklären lassen: dass die Vererbung von einem Stamm in den anderen nicht statthaft ist, dass die Geschlechter Kriminalgerichtsbarkeit haben, dass sich einzelne Geschlechter geradezu nach einem Gott benennen. Ob freilich letzteres aus dem Namen *Gad,* der auch als Name der Glücksgöttin vorkommt, geschlossen werden muss, scheint fraglich. Die Anschauung, dass dieser Ahnenkult der alten Israeliten wie der alten Semiten überhaupt Totemismus war, ist namentlich von ROBERTSON SMITH und STADE verteidigt worden. Aus dem Umstand, dass viele hebräische wie auch arabische Stämme den Namen von Tieren tragen, sich als „Söhne dieses und dieses Tieres" bezeichnen, wird geschlossen, dass sie ihre Herkunft von solchen Tieren

(oder Himmelskörpern und drgl.) ableiteten und diese als Stammvater verehrten (z. B. Lea, Rahel, Simeon, Kaleb u. a., vgl. bei den Arabern: Söhne der Sonne, des Mondes, des Löwen, des Fuchses etc.). Diese Verehrung des Totems entspräche dann ganz der Verehrung des Heros Eponymos bei den Griechen und Römern. Allein diese Bezeichnungen lassen sich mit NÖLDEKE (ZDMG XL 1886, 148 ff.) doch auch anders erklären: so gut wie bei den Arabern dürften bei den Hebräern die betr. Gentilnamen auch als Individualnamen vorgekommen sein, und die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, dass einzelne Geschlechter wirklich von den Männern abstammten, nach denen sie sich nannten, und ganze Stämme den Namen eines hervorragenden Führers oder des leitenden Geschlechtes annahmen und sich als dessen Söhne bezeichneten. Näher auf diese Frage einzugehen, ist jedoch nicht die Aufgabe dieses Buches.

3. Die Auflösung der Stammesverfassung war eine notwendige Folge vom Aufgeben des Nomadenlebens. Als allerprimitivste und unvollkommenste Art staatlicher Gliederung findet sich die Stammesverfassung nur bei ‚wilden' Völkerschaften, die einer höheren Kultur entbehren. Sie passt vorzüglich für die Wüste und für Nomadenvölker. Dort ist jeder festere staatliche Verband eine Unmöglichkeit, während diese lockere Zusammenfassung der Geschlechter, die ihnen die nötige Freiheit der Bewegung lässt und doch eine gewisse naturgemässe Einheit schafft, die Anforderungen und Bedürfnisse des Nomadenlebens befriedigt. Denn in der Wüste gibt es keine grossen Aufgaben zu erfüllen, welche die Kraft eines ganzen Volkes erfordern. Wo aber ein Volk sich in festen Wohnsitzen niederlässt, da ist dies ein auf die Dauer unhaltbarer Zustand. Eine Auflösung im Sinn einer Zersplitterung des Stammes in die einzelnen Geschlechter ist hier unvermeidlich, andererseits zwingt der unverhältnissmässig grosse Kraftverbrauch, welchen der Mangel an straffer Einheit nach sich zieht, zum Zusammenschluss.

Dies lässt sich bei den Israeliten im Zusammenhang mit ihrem Uebergang zum ansässigen Leben deutlich wahrnehmen. Allerdings nicht unmittelbar: dem Untergang einzelner Stämme in den Kämpfen im Westjordanland entsprach zunächst die Herausbildung neuer Stämme (s. o.). Allein hiebei wurde jetzt ein ganz anderer Faktor, der bei den Nomaden keine Rolle spielen konnte, massgebend: der lokale Zusammenhang. Die Familien,

die an einem Ort zusammen wohnten — israelitische wie kanaanitische — schlossen sich zu einem Geschlecht zusammen, verbunden durch die Gemeinsamkeit der Interessen. Neue Geschlechter entstanden bei der Niederlassung einer Familie an einem Ort, und es ist nicht zufällig, dass so viele Orte den Namen eines Geschlechtes tragen. Damit war vor allem gegeben, dass (wie schon erwähnt) die alten wie die neu sich bildenden Geschlechter womöglich die ansässigen kanaantischen Familien in sich aufnahmen. Es war für die Entwicklung der israelitischen Geschlechter und Stämme vielfach geradezu eine Lebensfrage, ob es ihnen gelang, solche kanaanitische Elemente sich zu assimiliren und sich selbst durch fremdes Blut zu verjüngen.

Indem aber einzelne Geschlechter und Familien eines Stammes sich an verschiedenen Orten niederlassen und mit der ansässigen Bevölkerung sich verschmelzen, verlieren sie nach und nach den Zusammenhang unter einander. Sie haben ihre eigenen Lokalinteressen und gehen ihre eigenen Wege, wenig bekümmert um Wohl und Wehe der anderen. Die territoriale Beschaffenheit des Landes erleichterte diese Trennung (s. S. 27 f.); der Umstand, dass noch in der ersten Königszeit überall zwischen das israelitische Gebiet eingestreut sich feste Sitze der Kanaaniter erhielten, beförderte sie noch mehr. Und wenn auch das alte Schema von Familie und Geschlecht vielfach auf die neuen Lokalgemeinden übertragen wurde, d. h. wenn die an einem Ort ansässigen Familien ihre Zusammengehörigkeit dadurch ausdrückten, dass sie sich als *ein* Geschlecht bezeichneten, so bedeutete das doch dem Wesen nach den Uebergang zur Gemeindeverfassung. In den kanaanitischen Gemeinwesen, die sich um eine Stadt als Mittelpunkt gebildet hatten, treffen wir bereits eine Art Adel, der von der Bauernschaft als ‚unsere Herren‘ *(marina)* bezeichnet wurde. Dass diese in den Städten, die im Lauf der Zeit den Israeliten friedlich ihre Thore öffneten, ihre Stellung behielten, ist selbstverständlich. Mit der fortschreitenden Vereinigung beider Völker kamen dann auch israelitische Familien zu gleichem Einfluss. Die Häupter dieser herrschenden Familien (nicht wie unter der Stammesverfassung die Häupter a l l e r Geschlechter) bildeten die ‚Herren‘ oder ‚Aeltesten‘ der Stadt, die *sârîm (beʿâlîm?)* oder *zeḳênîm* (Jdc 8 14 9). Auch scheinen von Anfang an die in der Nachbarschaft der Städte liegenden Dörfer zu jenen in einem Verhältniss der Unterordnung gestanden zu

haben. Sehr häufig ist in den alten Quellen die Rede von den ‚Städten und ihren Dörfern', oder von den ‚Städten und ihren Töchtern' (Nu 21 25 32 32 42 Jos 17 11), ebenso noch in den späteren Quellen (Jos 13 23 28 15 45—47 Jdc 11 26 u. a.); gelegentlich erhält auch dementsprechend eine Stadt die Bezeichnung ‚Mutter in Israel' (II Sam 20 19). Daraus ergibt sich, dass wie in der kanaanitischen so auch in der altisraelitischen Zeit sehr vielfach die Dörfer von den Städten abhängig waren als zum Gemeindegebiet einer Stadt gehörig. Manchmal mag dabei wohl an einzelne Gehöfte in der Umgebung einer Stadt gedacht sein; bei eigentlichen Dörfern erklärt es sich leicht daraus, dass diese auf den Schutz der Städte angewiesen waren [1]. Sonst mag sich wohl auf dem flachen Lande die patriarchalische Stammverfassung länger erhalten haben, — sicher jedenfalls in den Gebieten, wo sich der Uebergang zum ansässigen Bauernleben sehr langsam und spät vollzog, also im Süden von Juda und im Ostjordanland. Es ist interessant zu beobachten, wie die Stammesverfassung eigentlich nur noch im Fall der Not sich wirksam erweist: da ist es das Geschlecht oder der Stamm, an welches der sich wendet, der vom Feinde bedroht ist oder Rache zu nehmen hat (Jdc 6 34 ff.).

Es wäre aber ganz falsch, wollte man aus der allmählichen Auflösung der patriarchalischen Stammesverfassung schliessen, dass damit auch das Bewusstsein der Stammes- bzw. Geschlechtszusammengehörigkeit geschwunden sei. Im Gegenteil, einem dritten, stammesfremden gegenüber hat sich dasselbe immer lebendig erhalten, vielleicht sogar im Uebermass: die schweren inneren Verwickelungen unter den ersten Königen haben in letzter Linie ihren Grund in der Rivalität der Stämme. Dass ein Mann aus einem anderen Stamme über sie herrsche, wollten die mächtigen Stämme Ephraim und Juda nur sehr ungerne ertragen. Gegen das benjaminitische Haus Sauls hat sich Juda, gegen den Judäer David Ephraim immer wieder aufgelehnt.

Was im Kleinen galt, war im Grossen noch weit mehr der Fall: vor Entstehung des Königtums fehlte ein starkes politisches Band, das die Stämme zusammengehalten hätte. Wie schon oben (S. 71) erwähnt, fanden sie sich nur in der gemeinsamen Verehrung Jahves zusammen; von einem ‚Volksbewusstsein' kann

---

[1] Vgl. in Deutschland die Anlage fester Städte unter Heinrich I. als Zufluchtsorte für die Bewohner des flachen Landes.

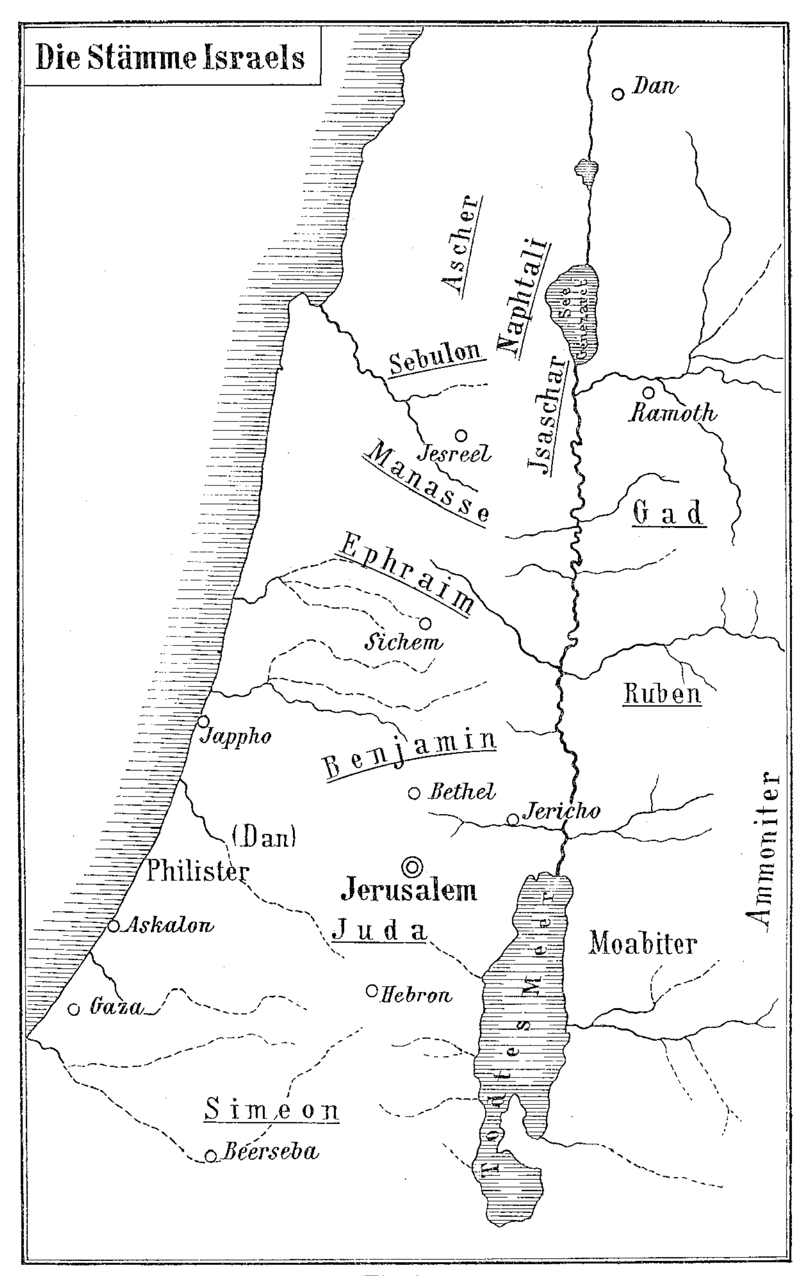

Die Stämme Israels
Dan
Ascher
Naphtali
See Genezareth
Sebulon
Jsaschar
Ramoth
Jesreel
Manasse
Gad
Ephraim
Sichem
Ruben
Jappho
Benjamin
Bethel
Jericho
Ammoniter
(Dan)
Philister
Jerusalem
Askalon
Juda
Totes Meer
Moabiter
Hebron
Gaza
Simeon
Beerseba

Fig. 141.

in der ältesten Zeit keine Rede sein, erst in den unglücklichen Kämpfen mit den Philistern ist dasselbe erwacht. Vorher giengen die politischen Interessen der einzelnen Stämme vielfach auseinander. Gemeinsame grosse Not einigte mehrere derselben für kurze Zeit und auch da nur dann mit Erfolg, wenn es gelang die religiöse Begeisterung zu erwecken. Den ‚Krieg Jahves' zu kämpfen war heilige Pflicht aller Israelsöhne (Jdc 5 23), sonst aber mochten sie untereinander selbst da und dort ungescheut in Fehde liegen (Jdc 12 1 ff.). Dementsprechend war ihr Anteil am Volksleben, soweit man überhaupt von einem solchen reden kann, ein sehr verschiedener. Dies spiegelt sich schon in der genealogischen Sage wieder, wenn die einen als Söhne der Hauptfrauen, die anderen als Söhne der Nebenfrauen (Kebsen) erscheinen und drgl. Wüssten wir, zu welcher Zeit diese Sage entstanden ist, so könnten wir daraus einen Einblick in die damaligen Verhältnisse gewinnen. Aus historischer Zeit wissen wir, dass Ephraim und Juda die eigentlich leitenden Stämme waren, die sich um die Hegemonie stritten, während andere, wie die ostjordanischen Stämme Ruben, Gad, Manasse oder im Westjordanland Naphtali, Issakhar, Sebulon und besonders Ascher, sich sehr wenig an den nationalen Aufgaben beteiligten und zum Teil den Zusammenhang mit den übrigen Stämmen ganz verloren.

4. Ihre Sitze haben die Stämme schon vor der Königszeit im Grossen und Ganzen da eingenommen, wo sie auch später blieben, es war nur noch ihre Aufgabe dieselben zu erweitern und abzurunden. Bedeutende Verschiebungen kommen nicht mehr vor. Die letzte grössere Veränderung, von der uns berichtet ist, war die Wanderung des Stammes Dan, der seine ursprünglichen Sitze im Südwesten an Kanaaniter verlor und sich im Norden ein neues Gebiet erobern musste (Jdc 1 34 18). Ueber die Grenzen und den Umfang der einzelnen Stammgebiete sind wir nicht genau orientirt; ihre ungefähre Verteilung über das Land ist aus dem beigegebenen Kärtchen (S. 301) zu ersehen.

§ 42. Verfassung und Verwaltung der Königszeit.

1. Die Entstehungsgeschichte des Königtums zeigt uns besser als alles andere die Aufgabe des Königtums, seine Macht und deren Grenzen. Die spätere jüdische Tradition, welcher die hergebrachte Geschichtsauffassung folgt, sah in der Errichtung des Königtums ein nationales Unglück. Es war ein Abfall der Israeliten von Jahve und von der Gottesherrschaft, dass sie von Samuel einen König verlangten; sie stellten sich damit auf gleiche Stufe mit den Heiden, wenn sie ebenso wie diese einen König haben wollten. Nach dieser Tradition war freilich schon vor dem Königtum ein Volk da und vor der königlichen Regierung ein wohlgefügtes festgeordnetes Staatswesen, an dessen Spitze Jahve selber stand, der von seinem Heiligtum aus regierte bzw. durch seine Sendboten, die Richter, das Volk regieren liess.

Es ist schon mehrfach (s. S. 71 und § 41) erwähnt worden, dass diese Vorstellung von einem israelitischen Staat vor der Königszeit eine ganz unhaltbare ist. Im Gegentheil war im Verlauf der Ansiedlung die Zerfahrenheit immer grösser geworden (s. S. 298), und in demselben Masse hatte das siegreiche Vorwärtsdringen einem gewissen Rückschritt Platz gemacht. Insbesondere ist das herkömmliche Bild der ‚Richter' ganz falsch. Nicht Regenten des Volks im Frieden waren sie, sondern Helden im Krieg; wo die Gefahr vor der Thüre stand, da erhoben sich aus dem Kreis des Stammadels tatkräftige Männer, getrieben von religiöser Begeisterung oder von kriegerischer Tatkraft, um mit Hilfe ihres Geschlechtes und Stammes Rettung zu schaffen. Ja es waren da und dort rein persönliche Angelegenheiten, oder solche ihres Geschlechtes, welche diese kleinen Kriegszüge veranlassten (z. B. bei Gideon und Simson). Solcher Helden mag es in Israel viele gegeben haben; nicht von allen erzählt uns die Sage. Aber nur selten einten sie mehrere Stämme, nie das ganze Volk zu gemeinsamem Handeln (Jdc 5 16 ff.). Nach erfochtenem Sieg traten sie in der Regel wieder ganz zurück. Wohl mögen sie das im Kampf erworbene Ansehen auch im Frieden genossen haben, aber von einer obrigkeitlichen Macht, die sie in ihrem Stamm besessen, kann keine Rede sein, noch viel weniger davon, dass sie eine festgeschlossene Reihe von Volksregenten gebildet hätten, bei welchen in ganz legaler Weise der Vorgänger dem Nachfolger Gewalt und Herrschaft über Israel übertrug.

Der Zersplitterung ihrer Feinde hatten es die Israeliten zu verdanken, dass ihnen im Grossen und Ganzen die Ansiedelung im Westjordanland gelungen war. Dass die eigene Zersplitterung sie ohnmächtig machte gegenüber dem Andringen der Feinde, hatten sie im weiteren Verlauf der Kämpfe zur Genüge in recht bitterer Weise erfahren müssen. Wollten sie siegreich kämpfen, so bedurften sie eines engeren Zusammenschlusses und vor allem eines ständigen Führers im Krieg. So wurde durch die äussere Not der nationale Gedanke, dem der gemeinsame Gottesglaube für sich allein nicht hatte zum Sieg verhelfen können, neu geweckt und gekräftigt. Immer mächtiger wurde gegen das Ende der ‚Richterzeit' der allgemeine, wenn auch vielleicht mehr unbewusste Drang im Volk nach Einheit und Ordnung.

Es war bei der alten Stammesverfassung der gewiesene Weg, dass die ersten tastenden Versuche einer engeren Zusammenfassung innerhalb eines Stammes vor sich giengen und zunächst zur Bildung eines Stammeskönigtums führten. Der manassitische Held Gideon war, soweit wir sehen, der erste, dem es gelang, sich die Herrschaft über seinen Stamm zu sichern. Doch bestand diese nur durch zwei Generationen hindurch. Ob sonst noch irgendwo ein solcher Versuch gemacht worden, wissen wir nicht. Der weitere Verlauf der Dinge zeigte bald, dass nicht das Stammeskönigtum, sondern nur das Volkskönigtum dem Volk das geben konnte, was es brauchte: Kraft zur Abwehr gegen die mit immer grösserer Uebermacht unaufhaltsam vordringenden Feinde, die Philister. Diese hatten in der Feldschlacht bei Aphek die Israeliten gründlich geschlagen, ihr Nationalheiligtum und Feldzeichen, die Lade, erbeutet und über weite Gebiete in Israel ihre drückende Herrschaft ausgedehnt. Da war es der patriotische Seher Samuel, der dem benjaminitischen Edlen Saul es nahe legte, dass er der zum König über Israel bestimmte Mann sei; und als dann Saul in der Schlacht gegen die Ammoniter sich als Retter des Volks bewährt hatte, da hielt ihn das ganze Volk fest als seinen König und Führer und salbte ihn in Gilgal.

2. Damit ist die Aufgabe des Königtums und sein wesentlicher Charakter deutlich gegeben: die bittere Not hatte dasselbe hervorgerufen, die Hilfe gegen die Feinde nach aussen war es, was man vom König in erster Linie erwartete. „Der übliche Zuruf an ihn lautete: Hosianna Hammelekh, hilf o König!" Im Grund genommen war der König nichts anderes als der

Heerführer im Krieg und von jenen ‚Richtern‘ unterschied er sich in dieser Hinsicht zunächst nur in dem einen Stück, dass unter seinem Heerbann sich das ganze Israel vereinigte, wenn er es zu den Waffen rief. Immerhin lag schon darin, dass die Geschlechter- und Familienoberhäupter den König als ständigen Führer im Krieg anerkennen mussten, ein nicht zu unterschätzender Fortschritt: die Hauptmacht, welche diese bisher besessen hatten, war damit ein für allemal auf den König übergegangen, und der völlige Verlust ihrer alten Bedeutung nur noch eine Frage der Zeit. Eine unmittelbare Folge des Königtums war die Errichtung eines stehenden Heeres (§ 48). Damit gab es auch sofort königliche Feldherren, welche den Kriegsdienst als Lebensberuf ergriffen. Naturgemäss mochte namentlich im Anfang das Bestreben vorhanden sein, um die Stämme bei guter Willfährigkeit zu erhalten, ihren Häuptern die alte Rang- und Würdestellung als Führer im Krieg zu lassen. Mehr und mehr mussten aber doch an ihre Stelle neue vom Könige ernannte Truppenführer treten. Es war nur natürlich, dass vor allem die Angehörigen der königlichen Familie auf diese einflussreichsten Stellen Anspruch erhoben; auf der anderen Seite musste das Interesse des Königs selbst dahin gehen, auf diese wichtigen Posten treue, ihm zuverlässig ergebene Diener zu stellen, die vor allem mit den Interessen seines Hauses, nicht mit denen anderer Familien verknüpft waren. So wurde David Sauls Schwiegersohn, und Joab, Abner, Amasa waren nächste Verwandte des Königshauses. Auf alle Fälle aber waren diese Heerführer Beamte des Königs, von diesem nach seinem freien Willen eingesetzt; auch die alten Geschlechtshäupter nahmen jetzt ihre etwaige Führerstellung nicht kraft ihrer Würde im Stamm, sondern kraft des königlichen Willens ein. Nehmen wir noch dazu, dass die ständigen Heerführer ihre Wohnsitze in der Residenz des Königs, nicht in ihrer Heimat hatten, so ergibt sich aus alle dem, wie schon diese Uebertragung der Würde eines obersten Feldherrn auf den König eine sehr wesentliche Schwächung der Selbständigkeit der Stämme und Geschlechter bedeutete.

3. Der wichtigste Fortschritt gegen früher bestand darin, dass dem König auch nach beendigtem Feldzug das Regiment im Frieden blieb und so — aber erst allmählich — eine geordnete Regierung des Landes sich entwickelte. Bei Saul sehen wir davon allerdings noch so gut wie gar nichts. Wir erhalten im

Gegenteil den Eindruck, als ob Saul ganz wie jene ‚Richter‘ in Friedenszeiten ziemlich zurückgetreten wäre. Er hat keine grosse Residenz, auf seinem väterlichen Erbgut in Gibea bleibt er auch als König; er hat keine Beamten, die das Volk regieren und das Land in seinem Namen verwalten, von solchen wäre uns sicher so gut wie von denen Davids und Salomos berichtet. Anders wird das, soweit wir aus unseren Berichten entnehmen können, unter David und Salomo. Im wesentlichen gieng freilich auch jetzt noch und später das Regieren im Richten auf; *schôphêṭ*, ‚der Richter‘, ist die alte Bezeichnung des Königs (Jes 16 5 Dt 17 9 12 II Reg 15 5). Auch dieser Uebergang der Gerichtsbarkeit von den Geschlechtshäuptern auf den König hat sich langsam vollzogen (näheres s. § 45), aber in seinen Grundlagen war er mit der Errichtung des Königtums gegeben. Es war für jene alte Zeit etwas ganz Selbstverständliches, dass der König der oberste Richter war, hatte er doch am meisten Macht, wer aber die Macht hatte, der hatte zugleich auch das Gericht. Ein zweifaches ist die Folge davon: einmal musste durch den Uebergang der Gerichtsbarkeit auf den König noch mehr als durch seine Stellung als Heerführer die Macht der alten *ziḳnê* der Geschlechter vermindert werden, wenn ihrem Gericht die wichtigeren Sachen entzogen wurden, und jeder über ihren Kopf hinweg, ja gegen ihren Urteilsspruch sich an den König wenden konnte. Damit war dem letzten Rest von Stammverfassung, der Gerichtsbarkeit der Geschlechter, die sich allerdings noch bis über die Zeit des Dt hinaus erhalten hat, schliesslich der Boden entzogen. Sodann aber wuchs, was diesen an Macht genommen wurde, den königlichen Beamten zu. Auch sie erhielten einen Teil dieser königlichen Jurisdiktion, auch ihre Verwaltungstätigkeit bestand wesentlich im Richten. Sie sprachen Recht im Namen des Königs. Zum Vorteil des Rechts schlug dies freilich keineswegs aus. Der stehende Vorwurf der Propheten gegen die königlichen Beamten, die ‚Richter‘ schlechtweg, geht auf Bestechlichkeit und Parteilichkeit.

4. Für das antike Denken war es weiterhin etwas Selbstverständliches, dass der König sein Volk auch der Gottheit gegenüber vertrat, mit anderen Worten, dass er der oberste Priester war. Nicht nur haben Saul und David selbst geopfert (I Sam 14 33 ff. II Sam 6 13 u. a.) — dazu bedurfte es in jener Zeit, wo jeder nach Belieben opfern konnte, nicht der priesterlichen Würde —, sondern sie verrichteten eigentlich priesterliche Funktionen: ein Da-

vid trug den Ephod Bad, den linnenen Leibrock, das Amtsgewand der Priester; als Priester segneten David und Salomo bei grossen Festversammlungen das Volk (I Reg 8 14 II Sam 6 18). Alle Könige wurden bei ihrer Thronbesteigung gesalbt, d. h. zu Priestern geweiht. Wichtiger noch ist die Stellung, welche die Priester unter ihnen einnahmen. Im Vergleich mit dem, was wir von den alten Aegyptern und Babyloniern wissen, trat allerdings der priesterliche Charakter der israelitischen Könige mehr zurück; selten übten sie selbst priesterliche Funktionen aus, meist bedienten sie sich dazu ihrer Priester. Diese aber sind vollständig Beamte des Königs; sie werden regelmässig unter den anderen Beamten aufgezählt (II Sam 20 23 ff.); sie werden vom König nach freiem Gutdünken ein- und abgesetzt (II Sam 8 17 I Reg 2 26 u. a.); von einem Geburtsvorrecht ist keine Rede (vgl. § 58), vielmehr leiten auch sie ihre Amtsbefugniss zum priesterlichen Dienst von der Ernennung durch den König ab. Sie sind die vom König beauftragten Stellvertreter, die seine Opfer, die zugleich natürlich auch für den Staat gelten, an der königlichen Kultusstätte darbringen. Mit alle dem hängt zusammen, dass es für den Glanz einer königlichen Burg unerlässliches Erforderniss war, dass sie ein Heiligtum enthielt. Es lag in der Natur der Sache und wird später zu besprechen sein, dass dieses königliche Heiligtum mit seinem Glanz, mit dem es namentlich seit Salomo ausgestattet war, allmählich alle anderen Kultusstätten in den Hintergrund drängte. Damit war nun auch auf dem Gebiet des Kultus ein königliches Beamtentum, königliche Priester im Unterschied von den Priestern der übrigen Heiligtümer geschaffen. Welche gewaltigen Folgen dies für die ganze Entwicklung der israelitischen Religion hatte, wird später näher zu besprechen sein.

5. Nicht minder als die Stellung des Königs als oberster Heerführer, Richter und Priester war auch die *Erblichkeit der Königswürde* eigentlich mit dem Begriff des Königtums gegeben. Schon bei dem Ersten, dem es gelang, ein ‚Königtum‘ zu errichten, Jerubbaal, sehen wir, dass der Schwerpunkt eben darauf liegt, dass er seine Herrschaft auf seine Söhne weiter vererbt. Allerdings ist Saul vom Volk zum König ausgerufen worden, und David von den Edlen Judas in Hebron zum König gewählt und nachher in Jerusalem vom ganzen Volk als solcher anerkannt worden. Allein darin dürfte die Erzählung I Sam 20 30 ff. wenigstens Recht haben, dass Saul es von Anfang an nicht anders

wusste, als dass sein Sohn Jonathan nach ihm König werden sollte, und wenn der Stamm Juda dem Ischboscheth in David einen Gegenkönig aufstellte, so war das eben schon ein Abfall von dem einmal gewählten Königshaus. Nicht minder geberdeten sich Absalom und Adonia nach einander als Thronfolger (II Sam 15 1ff. I Reg 1 5ff.). Darüber war kein Zweifel, dass den Söhnen Davids die Nachfolge ihres Vaters gehörte, und auch Salomo wurde einfach durch den Willen seines Vaters, ohne dass die Zustimmung des Volkes dazu eingeholt worden wäre, auf den Thron erhoben. Man wird also nicht sagen können, dass das israelitische Königtum eine Wahlmonarchie gewesen sei (KITTEL). Vielmehr wenn die Nordstämme nach Salomos Tod zu Sichem den Jerobeam wählten, so betätigten sie damit nicht ihr gutes Recht, den König jedesmal frei zu wählen, sondern es war eine einfache Empörung gegen den legitimen Thronfolger, und auch weiterhin war es nur eine Folge der ungünstigen politischen Verhältnisse, wenn im Nordreich eine Dynastie um die andere nach kurzer Regierung gewaltsam gestürzt wurde. Nie handelte es sich dabei darum, dass das Volk das Recht gehabt oder in Anspruch genommen hätte, sich jeweils den König zu wählen. Dass die Dynastie Davids im ungestörten Besitz der Herrschaft blieb, hatte seinen Grund darin, dass das Südreich, weil nur aus einem Stamm Juda bestehend, von vornherein rascher ein fest konsolidirtes Staatswesen bildete.

6. Verwaltung und Steuern. Was wir sonst von Regierung im Innern wissen, ist sehr wenig und dreht sich zumeist um Steuererhebung. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir den Zweck der Volkszählung durch David (II Sam 24 1ff.) eben darin erblicken, dass durch sie die Grundlage für eine geordnete Verteilung der Lasten, sowohl der Steuern als des Kriegsdienstes, geschaffen werden sollte. Auch die Tätigkeit der Statthalter, die David über die unterworfenen Gebiete setzte, dürfte im wesentlichen in der Eintreibung der Tributleistungen bestanden haben. Ausdrücklich wird dies als Zweck der salomonischen Kreiseinteilung angegeben (I Reg 4 7ff.). Das Verzeichniss der 13 Kreise[1]

[1] In der Aufzählung sind nur 12 Kreise genannt, dabei ist aber Juda ausgelassen. Sehr ansprechend ist die Vermutung STADE's (GVJ I² 305), dass die Zahl 12 dadurch veranlasst sei, dass der das Verzeichniss einschaltende Schriftsteller, um Salomos glänzenden Hofhalt recht ins Licht zu stellen, die Bedeutung dieser Statthalter dahin bestimmte, dass Jeder von ihnen je einen Monat lang für die königliche Tafel zu sorgen hatte.

zeigt, dass dabei vielfach die alte Stammeseinteilung ignorirt wurde. Offenbar gieng die Absicht des Königs dahin, letztere etwas zu verwischen. In wie weit dies gelungen ist, können wir nicht mehr beurteilen.

Nach unseren Quellen scheint überhaupt erst Salomo dieses als selbstverständlich angesehene Recht des Königs, Steuern zu erheben, im Grossen ausgeübt und in ein festes System gebracht zu haben. Von Saul und David wird dies wenigstens nicht berichtet und jedenfalls bei Saul, dessen Hofhalt auf seinem väterlichen Gut uns den Eindruck grösster Einfachheit macht, lässt es sich gut denken, dass für seine Bedürfnisse neben den Erträgnissen seines Ackers und dem Anteil an der Kriegsbeute die freiwilligen Gaben seiner Untertanen, die Recht und Schutz beim König suchten oder sonst ihm huldigend nahten, ausreichten. Auch die Beschwerde des Volkes bei Salomos Tod macht den Eindruck, als ob dem Volk ein solches Steuersystem etwas Ungewohntes gewesen wäre. Uebrigens hören wir sonst aus vorexilischer Zeit nicht viel von einer regelmässigen Steuer. Ezechiel weist dem König ein Kronland an, aus dessen Erträgnissen die Bedürfnisse des Hofes befriedigt werden sollen (48 21), und solche Krongüter, die der König seinen Dienern als Lehen anweisen konnte, gab es jedenfalls auch im alten Reich Israel und Juda (cf. I Sam 8 12). Doch könnte man immerhin versucht sein, daraus, dass in der nachexilischen Zeit der Zehnte vollständig eingebürgert erscheint, einen Rückschluss zu machen (vgl. auch I Sam 8 14 ff. 17 25). Regal waren die ‚Mahd des Königs‘ (Am 7 1), d. h. der erste Schnitt des Futters, wohl mit Rücksicht auf die von ihm zu unterhaltenden Kriegsrosse (I Reg 18 5); ebenso, wie anderen Orts erwähnt, wenigstens unter Salomo gewisse Handelsartikel (s. S. 219 f.). Die Grundsteuer scheint in Palästina unbekannt gewesen zu sein, „wie man aus dem Bericht über ihre Einführung in Aegypten durch Joseph schliessen darf“. Auch eine Vermögenssteuer wurde nicht regelmässig erhoben, sondern nur für ausserordentliche Bedürfnisse (II Reg 23 35); dagegen zahlten die durchreisenden Karawanen einen Zoll (s. S. 221). Als Staatsschatz scheint zugleich der Tempelschatz gedient zu haben, wenigstens betrachteten die jerusalemitischen Könige jederzeit denselben als zu ihrer vollkommen freien Verfügung stehend.

7. Nicht viel besser sind wir über die königlichen Beamten unterrichtet. Sie tragen alle, welcher Art ihre Dienstleistung

sein mag, den Titel *sârîm*. Ueber die Priester wird später noch zu reden sein. Als die höchsten Officiere begegnen uns der Oberfeldherr des Heers (*sar ʿal kol-haṣṣâbhâʾ*), der auch im Krieg, wenn der König nicht mit ins Feld zog, das Heer kommandirte (II Sam 12 27 u. a.), und neben ihm der Befehlshaber der königlichen Leibwache, der *gibbôrîm* (s. § 48). Beide Stellen waren naturgemäss ausserordentlich einflussreich; bei der Thronbesteigung eines Salomo und eines Joas nicht minder als bei den vielen Palast- und Militärrevolutionen im Nordreich zeigte es sich deutlich, welche Macht der hatte, dem das Heer gehorchte. Unter den obersten Regierungsbeamten, wenn wir sie so nennen dürfen (s. u.), dürfte vielleicht die höchste Stellung eingenommen haben der *mazkîr*. Vielfach versteht man allerdings darunter den ‚Reichshistoriographen', dessen Aufgabe es gewesen wäre, die einzelnen Ereignisse der Regierung des Königs niederzuschreiben. Dies wäre keine besonders einflussreiche Stellung gewesen; sowohl die Bedeutung des Titels (‚der in Erinnerung bringende') als auch namentlich die Verwendung dieses Beamten, soweit wir davon etwas wissen (II Reg 18 18 37 Jes 36 3 22 II Chr 34 8), sprechen dafür, dass er ein wichtigeres Amt bekleidete. Man wird nicht fehl gehen, wenn man in ihm den ersten Beamten sieht, dessen Aufgabe es war, die Geschäfte etc. vor dem König ‚in Erinnerung zu bringen', also eine Art oberster vortragender Rat, der Grossvezier der heutigen orientalischen Staaten. Neben ihm stand der *ṣôphêr*, der Staatsschreiber, der die Staatsschriften, die Korrespondenz des Königs mit seinen Beamten und mit auswärtigen Fürsten auszufertigen hatte. Weiter nennt die Liste der hohen davidischen Beamten (II Sam 20 23ff. 8 15ff.) noch den Oberaufseher der Frohnen (*ʾascher ʿal hammaṣ*). Alle drei werden mit den beiden höchsten Officieren und den Priestern in eine Linie gestellt. Aus späterer Zeit hören wir gelegentlich noch von einem Palastvorsteher (*nâgîd ʿal habbajith* Jes 36 3 22 22 15), mit welchem vielleicht der *ṣôkhên* (‚Verwalter' Jes 22 15) identisch ist. Auch er hatte seine Stelle unter den ersten Staatsbeamten und dürfte wohl als eine Art Hausminister zu betrachten sein. Vielleicht gehörte zu diesen höchsten Beamten auch der *ʿôbhêd hammelekh*, der ‚Diener des Königs'. Dass dieser Titel in II Reg 22 12 speziell einem einzelnen Beamten beigelegt wird, während doch alle anderen an sich ebenfalls ‚Knechte des Königs' sind, weist darauf hin, dass es die Bezeichnung eines besonderen Amtes ist.

Dasselbe geht aus der Verwendung dieses Titels auf einem althebräischen Siegel hervor (s. Fig. 90 S. 258). Welches Amt aber damit bezeichnet wird, lässt sich nicht sicher sagen. Stade's Vermutung hat viel für sich, dass man vielleicht auf den obersten Eunuchen raten dürfe, welcher an den modernen orientalischen Höfen einen hohen Rang bekleidet. Auffallender Weise wird uns von einem solchen nichts berichtet, während er doch in einem Harem wie dem des Salomo nicht gefehlt haben kann (GVJ I² 650).

Von sonstigen Beamten, die einen untergeordneten Rang einnehmen, sind die Präfekten (*nâṣîbh*) der 13 Provinzen, die Salomo einsetzte, schon genannt worden (S. 308). An eigentlichen Hofbeamten fehlte es natürlich nicht. Es werden genannt der Mundschenk (*maschḳeh* I Reg 10 5), der Aufseher über die königliche Kleiderkammer (*'ascher 'al hammeltâchâh* II Reg 10 22) und andere Hofdiener. Die Chronik (I 27 25 ff.) redet von 12 Verwaltern des königlichen Schatzes unter David (*sârê hârekhûsch*). Auch die ‚Kämmerer' (*sârîsîm*) gehörten wohl zu den Hofbeamten (I Reg 22 9 II Reg 8 6 9 32 u. o.). Der Ausdruck erscheint später (Esth 2 3 14 4 4 f.) als Bezeichnung der Haremsaufseher am persischen Hof. Das Nächstliegende wäre, auch für die alte Zeit an solche verschnittene Haremswächter zu denken; allein anderwärts (II Reg 25 19) erscheint ein *sârîs* als über Kriegsleute gesetzt (so auch in Aegypten Gen 37 36 39 1).

Im Uebrigen entspricht es den noch ganz unentwickelten staatlichen Verhältnissen, dass abgesehen von den genannten obersten Ministern kein Unterschied in der Verwendung der Beamten gemacht wurde. Von einer Trennung von Verwaltung und Justiz, selbst von einer solchen zwischen militärischen und Verwaltungsbeamten ist keine Rede. Der Beamte des Königs, wo ein solcher im Land sich befand, war nach Massgabe der ihm anvertrauten Gewalt in einer Person Befehlshaber des Militärs, Verwalter des Bezirks, Steuereintreiber und vor allem auch Richter.

Damit war bei den damaligen Kulturzuständen eine grosse Macht in die Hände dieser Beamten gelegt. Der Eindruck, den wir aus den Schilderungen der Propheten von diesem königlichen Beamtentum erhalten, ist kein guter. Es zeigt von Anfang an die Grundfehler, die das orientalische Beamtentum aller Zeiten charakterisiren: nach oben willenloses Werkzeug des Königs

(z. B. I Reg 12 10ff. II Sam 11 14ff.), nach unten herrisch, rücksichtslos, grausam. An ihre Untergebenen nicht mehr durch die Bande der Geschlechtsgenossenschaft geknüpft, beuten sie diese für ihr eigenes Interesse aus; sich zu bereichern ist vor allem ihr Streben, dazu missbrauchen sie ungescheut ihre Amtsgewalt, besonders ihre richterliche Macht. Bestechlichkeit und Parteilichkeit kennzeichnet die hohen wie die niederen Beamten; die einflussreichen, mächtigen unter ihnen unterscheiden sich von den kleinen Beamten nur dadurch, dass sie im grossen Stil intriguant und gewalttätig sind, vgl. z. B. einen Abner, Joab, Jehu u. a. Nicht zum mindesten hat dieses durch das Königtum geschaffene Beamtentum dazu beigetragen, dass in der Königszeit die soziale Einheit zerstört und jene unguten sozialen Verhältnisse geschaffen wurden, von denen oben die Rede gewesen ist (S. 174).

8. König und Gesetz. Aus alle dem ergibt sich, dass die Macht des Königs im alten Israel eine sehr beschränkte war. „Im Inneren griff das Königtum nicht tief ein; es war nicht viel mehr als das grösste Haus in Israel. Der Hof erweiterte sich zur Hauptstadt, aber über die Hauptstadt hinaus machte sich die Regierung nicht fühlbar.“ Vor allem erhalten wir nicht bloss bei einem Saul, sondern noch in ziemlich späterer Zeit den Eindruck, dass in vielen Beziehungen die Macht des Königs im Frieden ganz wie die der alten Stammeshäupter eine mehr persönlich moralische, als eine amtlich gesetzliche war. Gewaltige Persönlichkeiten wie David, Salomo, Jerobeam der Grosse durften sich vieles erlauben, was einem Rehabeam und anderen übel bekam. Gesetz und Verfassung, worin das Recht des Königs und des Volkes festgelegt gewesen wäre, gab es nicht[1]. So kommt es,

---

[1] Das sogenannte ‚Recht des Königs‘, das nach dem jüngeren Bericht Samuel vor der Wahl Sauls dem Volk vorhält (I Sam 8 10ff.), will nicht eine Rechtsurkunde sein, welche die Machtbefugniss des Königs umschreibt, sondern ist der Ausdruck der späteren nicht sehr freundlichen Gesinnung gegen das Königtum. Die faktische Macht des Königtums wird so sehr als eine drückende Last dargestellt, dass man zu der Anschauung kommt, als ob in Israel von Anfang an der vollendete orientalische Despotismus geherrscht hätte. Allein der ganzen Tendenz der Erzählung gemäss ist das ganze Bild in übertriebener Weise grau in grau gemalt. Anders das sogenannte ‚Königsgesetz‘ (Dt 17 14—20). Wie das ganze Dt förmliches Reichsgesetz zu sein beansprucht, so will auch dieses eine Art Verfassungsurkunde sein, in welcher die Rechte und Pflichten des Königs (wenigstens in einzelnen Hauptpunkten) festgestellt sind. Es

dass uns in der Art und Weise, wie das israelitische Reich regiert wurde, eine wundersame Mischung von orientalischem Despotismus und demokratischen Zügen entgegentritt. Ein Saul kann die Priester von Nob niedermetzeln lassen, ein David darf das Weib des Uria für sich nehmen, ein Salomo mag das Volk bis aufs Blut aussaugen. Ueber Hab und Gut, über Leben und Tod ihrer Untertanen scheinen diese Könige mit grösster Willkür verfügt zu haben. Dass die Regierung Salomos alle charakteristischen Züge des orientalischen Despotismus an sich trägt, ist schon mehrfach erwähnt worden, und wirklich mag vielfach das Recht des Königs so weit gereicht haben als seine Macht. Und doch war auf der anderen Seite ihrer Willkür eine enge Grenze, eine feste Schranke, die sie nicht immer ungestraft überschreiten konnten, gezogen in der Volkssitte, in dem, was im Volksbewusstsein als Recht und Unrecht galt. Die öffentliche Meinung war eine Macht, mit der sogar ein David und Salomo rechnen mussten, namentlich wenn sie durch den Mund unerschrockener Propheten sich äusserte. Das Gefühl ist in Israel stets lebendig geblieben, dass der König um des Volkes willen und nicht das Volk um des Königs willen da sei: er sollte Israel helfen, nicht es für sich ausnützen. Dass das Salomo vergessen, brachte seine Familie um die Herrschaft über den grössten Teil des Reichs. Wie stark dieses Bewusstsein fortlebte, zeigt am schönsten das Beispiel Ahabs. Als ihm Nabot seinen Weinberg verweigert, bleibt dem König nichts übrig, als sich zu ärgern. „Man begreift die verwunderte Frage seiner Gemahlin: du willst den König spielen in Israel? Um die Mittel anzuwenden, durch die es dann doch gelang, ihm den Weinberg zu verschaffen, brauchte man nicht König zu sein, dass sie aber der König an-

---

verlangt als Bedingung für den Bestand der davidischen Dynastie die genaue Beachtung des ganzen Gesetzbuchs, insbesondere dieses Königsgesetzes. Der König soll sich bei seiner Thronbesteigung eine Abschrift davon geben lassen, das Buch immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen (17 18 f.). Sachlich wird vom König verlangt, dass er nicht Silber und Gold in Menge besitzen, nicht viele Frauen haben und nicht viele Rosse halten soll; ersteres eine in jenen Zeiten der geringen Dinge herzlich überflüssige Mahnung, letzteres zum mindesten so unpraktisch gedacht wie das ‚Kriegsgesetz‘ (Dt 20). Die Anspielung auf Salomo ist übrigens so deutlich als möglich. Schon desswegen ist das Gesetz mit Wellhausen, Stade, Cornill u. a. für secundär zu halten. Die Anschauungsweise ist ganz die gleiche, wie in I Sam 8.

wandte, kostete seinem Haus den Thron.“ Neue Gesetze zu erlassen, lag gleichfalls nicht in der Macht des Königs. Zunächst gab es überhaupt kein geschriebenes Staatsgesetz; was Sitte und Brauch war, war Recht. Auf welche Weise aber später allgemein giltige Verpflichtungen zu Stande kamen, zeigt das Beispiel Josias. Damals schlossen der König und die Aeltesten des Volkes einen sie gegenseitig bindenden Vertrag mit einander vor Jahve, das neu aufgefundene ‚Buch der Lehre‘ beiderseits als allgemein giltiges Gesetzbuch anzuerkennen (II Reg 23 3).

Wenn uns trotzdem die Reden der Propheten den Eindruck machen, als ob zu ihren Zeiten in Israel eine tyrannische Willkürherrschaft geführt worden sei, wie nur je in einem orientalischen Staat, so dürfte dies wesentlich auf Rechnung der königlichen Beamten, nicht des Königs selber kommen. Von Alters her scheint es — was ja ganz natürlich war — Sitte gewesen zu sein, dass die wichtigsten Aemter an die Geschlechtshäupter und drgl. Leute verliehen wurden, welche schon vorher durch Macht und Reichtum sich auszeichneten. Eben diesen Grossen gegenüber fehlte es aber dem König von Anfang an an der nötigen Macht. Ein David musste sich von den judäischen Edlen den Amasa zum Oberfeldherrn aufdrängen lassen (II Sam 19 14), und auch den folgenden Königen scheint es nie ganz gelungen zu sein, die Macht des Adels, wenn man so sagen darf, zu brechen. Auch die besten Könige, wie ein Hiskia und Josia, die gewiss keine Despoten im schlimmen Sinn des Wortes waren, scheinen es doch nicht fertig gebracht zu haben, das Volk gegen die Schinderei von Seiten ihrer Beamten wirksam zu schützen.

9. Zu allen Zeiten hat unter dem Königtum die Kommunalverwaltung eine grosse Selbständigkeit gehabt. Die königliche ‚Regierung‘ war zufrieden, wenn die Abgaben und Steuern eingiengen; sonst mischte sie sich wohl wenig in die Angelegenheiten der Gemeinden, höchstens dass der königliche Beamte als Richter Appellationen gegen den Spruch der Gemeindegerichte annahm. Die Gemeindebehörden der Königszeit sind die gleichen wie früher auch: die *zikné hâʿîr*, die ‚Aeltesten der Stadt‘, die allmählich an Stelle der Aeltesten der Stämme getreten sind (s. S. 299; Dt 19 12 21 2 ff. u. o.). Sie haben auch in der Königszeit namentlich noch richterliche Funktionen behalten (Dt 22 15 ff. s. § 45). Wenn desshalb ausser ihnen auch noch besondere Amtleute *(schôṭerîm)* und Richter erwähnt werden

(Dt 16 18 21 2), so wird dies nur so zu verstehen sein, dass die Richter diejenigen der Aeltesten sind, welche mit der Rechtsprechung beauftragt sind, und die Amtleute die eigentlichen Executivbeamten unter den ‚Aeltesten‘. Näheres wissen wir über diese Ortsbehörden nicht. Die Zahl ihrer Mitglieder entsprach natürlich der Zahl der angesehenen Geschlechter im Ort. Jdc 8 14 ist von 77 Aeltesten der kleinen Stadt Sukkoth die Rede.

§ 43. Die nachexilische Verfassung.

Schürer, GJV II² 132—174.

Aus der Monarchie der Davididen wurde nach dem Exil eine Monarchie des Hohepriesters. Diese Wandlung war mit der ganzen nachexilischen Entwicklung unvermeidlich gegeben. Sie ist nicht mit einem Schlag vor sich gegangen, wir können noch an der Hand unserer Quellen die Zwischenstufen deutlich erkennen.

1. Schon Ezechiel kennt in seinem Zukunftsbild keinen König mehr; nur die Stellung eines Fürsten, ‚Vorstehers‘ *(nâsî')* wird dem Davididen im neuen Reich zu Teil, und die Befugnisse desselben erfahren eine bedeutende Einschränkung gegenüber den alten königlichen Rechten: die Hauptaufgabe und das Hauptvorrecht des *nâsî'* ist, dass er den Opferdienst aus seiner Kasse zahlen darf. Die Art und Weise vollends, wie sich die Zukunftsträume der Israeliten nach dem Exil verwirklichten, liessen keinen Raum für ein nationales Königtum. Es war nur ein kleiner Bruchteil der Exulanten, welcher zurückkehrte; ihre Zahl wird auf 42360 freie Leute, dazu 7337 Knechte und Mägde und 245 Sänger und Sängerinnen angegeben (Neh 7 66). Diese besetzten das alte Stammland Juda, das Gebiet Benjamin und einige ephraimitische Städte. Es war keine Nation und kein Staat, sondern eine Religionsgemeinde, die hier erstand; das zeigte sich schon darin, dass sich die Zurückgekehrten zunächst von den im Land wohnen Gebliebenen fernhielten und sich ihnen gegenüber mit dem Ehrennamen der *gôlâh* bezeichneten.

Es ist begreiflich, dass der Perserkönig zur Wiederherstellung eines nationalen Königreichs die Hand nicht geboten hätte. Es begegnet uns aber auch nirgends ein Versuch dazu. Ruhig blieben die Juden unter persischer Oberhoheit. Ein persischer Statthalter *(pechâh)* war über sie gesetzt und dieser selbst war

ein Untergebener des Satrapen der westeuphratensischen Provinz.

Daneben aber blieb den Juden doch noch eine ausgedehnte Freiheit der Selbstverwaltung. Die gewöhnliche Vorstellung geht, was diese nationale Behörde betrifft, dahin, dass der Davidide Serubbabel als weltliches und der Hohepriester Josua als geistliches Haupt die Rückwanderung geleitet und die neue Gemeinde verwaltet hätten, Serubbabel zugleich in der Stellung eines persischen Statthalters. Allein diese Ansicht ist in wesentlichen Punkten unrichtig. Von Anfang an war es ein persischer Beamter, der zum Statthalter der Juden ernannte Scheschbaṣṣar, welcher die Uebersiedelung der Deportirten leitete [1]. Sodann zählt die alte Liste der Heimgekehrten (Ezr 2 2 Neh 7 7) als Führer derselben 12 Männer auf, unter denen sie allerdings Serubbabel und Josua an erster Stelle nennt, aber ohne jede weitere Auszeichnung, jedenfalls nicht als den anderen übergeordnet, sondern höchstens als primi inter pares. Diese 12 Männer werden die Häupter der bedeutendsten Geschlechter gewesen sein. Schon im Exil selber war nach Untergang des Königtums die altisraelitische Geschlechterverfassung, die ja nie ganz hatte beseitigt werden können, wieder aufgelebt. Die Ansiedelung in Babylonien scheint vielfach geschlechterweise erfolgt zu sein. So treffen wir auch im Exil an der Spitze der einzelnen Geschlechter die Familienhäupter als Führer und Richter. Sie handeln im Namen der Geschlechter und der Gemeinschaft, so z. B. holen sie als Repräsentanten der Gemeinschaft bei Ezechiel ein Orakel für das Volk (8 1 20 1). Auch die Heimkehr nach Palästina wurde nicht als Sache der Einzelnen, sondern als Sache der Geschlechter bzw. der Ortsgenossenschaften betrieben, die Geschlechter als solche beteiligten sich daran. Was die 12 Führer betrifft, so werden wir dieselben in den im Ezrabuch mehrfach erwähnten ‚Aeltesten der Juden' wiederfinden dürfen. Diese *śâbhê jehûdâjê* erscheinen dem persischen Statthalter gegenüber als die eigentliche Behörde, welche die Gemeinde repräsentirte: mit ihnen verhandelt der Statthalter, gibt ihnen seine Befehle

[1] Der Chronist (Ezr 1 8) gibt ihm fälschlicher Weise den Titel eines ‚Fürsten von Juda'; die auf Grund hievon vielfach versuchte Gleichsetzung von Scheschbaṣṣar und Serubbabel scheitert an Ezr 5 2 ff. vgl. mit 14 ff. (Stade, GVJ II 100 f.).

(Ezr 6 7 ff.), stellt sie zur Rede (5 9 ff.); sie haben die Leitung des Tempelbaues in der Hand (6 7 14). Nach diesen Stellen scheint es, als ob diese Aeltesten (ob es gerade immer 12 waren oder nicht, ist gleichgiltig) eine Art Kollegium bildeten, das durch gemeinsamen Beschluss die ihm zukommenden Angelegenheiten erledigte. Dazu würde stimmen, dass die *sârîm*, worunter jedenfalls auch diese Aeltesten mitzuverstehen sind, sich in Jerusalem niederliessen. Vielleicht sind damit auch die in Nehemia öfter genannten *ṣegânîm* ‚Obersten' identisch.

Was die Kompetenz dieser Behörde anlangt, so scheint die persische Oberregierung den Juden in Beziehung auf ihre inneren Angelegenheiten ziemlich freie Hand gelassen zu haben. Dass sie sich um Staatsaktionen wie Tempel- und Mauerbau kümmerte, ist selbstverständlich. Sonst aber hören wir kaum etwas von ihrem Eingreifen. Bei Serubbabel und Nehemia ist es allerdings für uns nicht möglich zu scheiden, was sie als persische Statthalter, was als Vertrauensmänner ihres Volkes getan haben. Im ganzen mag wohl ein ähnliches Verhältniss bestanden haben, wie später unter den Römern: der persische Statthalter wird sich darauf beschränkt haben, im allgemeinen die Angelegenheiten zu überwachen und besonders für richtige Bezahlung des Tributs zu sorgen. Die Freiheit des Kultus, die den Juden zugestanden war, verlangte notwendig eine eigene Verwaltung der inneren bürgerlichen Angelegenheiten, namentlich auch der Rechtsprechung. Gericht und Polizei finden wir noch zur Zeit Ezras in der Hand der nationalen Obrigkeit.

Uebrigens ist auch die Macht dieses Aeltestenkollegiums eingeschränkt. Die wichtigsten Angelegenheiten werden, wie man aus der Geschichte Ezras sieht, der Volksversammlung vorgelegt (Ezr 10 7 u. a.). Die Form, in welcher ein allgemein giltiges Gesetz zu Stande kommt, ist auch jetzt noch die, dass die ‚Obersten' mit der ganzen Gemeinde einen Bund vor Jahve schliessen, ein Gesetz anerkennen zu wollen (Neh 10).

Ausserdem treten wieder die alten Ortsbehörden in Kraft, wie sie schon vor dem Exil gewesen waren; jene Aeltesten der Ortschaften bzw. der Geschlechter (s. o. Ezr 10 14 Jdc 8 14 u. o.). In ihren Händen liegt wieder wie in alter Zeit namentlich die Gerichtsbarkeit. Das Kollegium der ‚Aeltesten von Juda' in Jerusalem mag diesen gegenüber eine gewisse Oberbehörde gebildet haben.

Bei alle dem zeigen sich doch schon von Anfang an die Ansätze, aus denen die spätere geistliche Monarchie herausgewachsen ist. Erscheinen bei der Rückkehr Serubbabel und Josua nur als die Ersten unter Gleichberechtigten, so treffen wir beim Beginn des Tempelbaues bereits die Institution eines Hohepriesters und den Josua in dieser Stellung. In Serubbabel aber, dem Vertreter des davidischen Geschlechts, erblickte man mehr und mehr den messianischen König. In den Schriften der zeitgenössischen Propheten tritt er bereits stark in den Vordergrund. Was ihm dieses Uebergewicht über seine Genossen gegeben, war neben seiner davidischen Abstammung seine Würde als persischer Statthalter, die ihm die Leitung der Gemeinde in die Hand gab. Bezeichnender Weise tritt aber auch jetzt noch der Hohepriester Josua hinter dem Zukunftskönig als der zweite zurück (Zach 6 9 ff. u. a.).

2. Der Verlauf der Dinge war ein anderer, als das Volk und seine Propheten gehofft. Serubbabel bestieg den Thron der Davididen nicht, und die persische Regierung, welche wohl von den Träumen, die sich an die Person des Serubbabel angeknüpft, Kunde erhalten hatte, hütete sich, zum zweiten Mal einen Davididen zum Statthalter zu machen. Von selbst rückte damit die Person des Hohepriesters in die erste Stelle ein. Noch zu Nehemias Zeit hatte allerdings der Hohepriester lediglich eine Ehrenstellung in der Gemeinde; faktisch und rechtlich lag die Macht und die Leitung der politischen Angelegenheiten in den Händen der weltlichen Obrigkeit und des Statthalters. Zum Sieg hat dem Hohepriestertum das von Ezra aus Babylonien mitgebrachte Gesetz verholfen, welches die Verhältnisse der neuen Gemeinde in abschliessender Weise regelte. In diesem, dem sogenannten Priesterkodex, wird der Gemeinde eine eigentliche Verfassung gegeben: an der Spitze der ganzen Gemeinde steht als weltliches und geistliches Haupt der Hohepriester, auf ihn sind alle Befugnisse des Königs, soweit sie nicht mit dem Geist des Gesetzes überhaupt unverträglich sind, übergegangen. Nicht einmal ein Fürst in der bescheidenen Stellung, die ihm Ezechiel zuweist, hat neben dem Hohepriester Platz. An Rang weit unter diesem stehen die ‚Fürsten', die Vorsteher der zwölf Stämme, d.h. in Wirklichkeit die Vorsteher, welche bisher die Verwaltung in Händen gehabt hatten. Als eine Art geistlichen Adels umgeben den Hohepriester die zahlreichen Priestergeschlechter,

deren Vorrang vor allen anderen angesehenen Familien sich darin deutlich ausdrückt, dass sie, wie überhaupt alle Tempeldiener vom persischen König Steuerfreiheit erhalten hatten (Ezr 7 24).

Die Durchführung dieses neuen Gesetzes scheint nicht ohne Schwierigkeiten gewesen zu sein, wie aus den umfassenden Vollmachten, welche der König dem Ezra gibt (Ezr 7 12 ff.), zu schliessen ist. Die Stimmung in der Gemeinde selbst war offenbar eine geteilte. Schliesslich gelang es ihm aber doch mit Hilfe des Nehemia, der als persischer Statthalter nach Palästina kam; im Jahr 444 schloss die ganze Gemeinde einen feierlich beschworenen Vertrag, alle Gebote dieses Gesetzes zu halten; der Vertrag wurde schriftlich aufgesetzt, versiegelt und von Nehemia und den Aeltesten im Namen ihrer Geschlechter unterschrieben. Damit hatte die Gemeinde ein endgiltiges Staatsgrundgesetz, das diese seine Bedeutung bis auf den heutigen Tag behalten hat. Wie lange es freilich brauchte, bis sich dieses Gesetz wirklich einlebte, bis der Hohepriester faktisch der Regent des Volkes wurde, vermögen wir nicht zu sagen, da die Schicksale der jüdischen Gemeinde in dem Jahrhundert zwischen Nehemia und Alexander für uns in ziemliches Dunkel gehüllt sind.

3. In der griechischen Zeit treffen wir die Verfassung schon so ausgebildet, wie sie bis zum Untergang dann geblieben ist.

a) Das Oberhaupt des staatlichen Gemeinwesens war der Hohepriester, jedenfalls bis auf die herodianische Herrschaft herunter. Sowohl die Hohepriester der vormakkabäischen Zeit, als die hasmonäischen waren zugleich Fürsten. Ihre Macht ist auf der einen Seite eingeschränkt durch die griechisch-römische Oberherrschaft und durch das neben ihnen stehende Synedrium, auf der anderen Seite aber gefestigt durch das Prinzip der Lebenslänglichkeit und Erblichkeit. Seine höchste Stufe erreichte das Hohepriestertum unter den Hasmonäern. Nach deren Sturz wurde allerdings die Lebenslänglichkeit und Erblichkeit wieder aufgehoben; Herodes wie die Römer setzten nach freiem Gutdünken Hohepriester ein und ab. Immer aber ist der Hohepriester an der Spitze des Synedriums, also an der Spitze der politischen Gemeinde geblieben. Ueberdies behielten auch die abgesetzten Hohepriester nicht nur ihren Titel, sondern auch eine ganz bedeutende Macht (vgl. Joh 18 13 ff.). Die wenigen bevorzugten Familien, aus denen die Hohepriester stets genommen

wurden, bildeten eine sehr einflussreiche Aristokratie, die an der Spitze der Regierung stand.

b) Ein geschichtlicher Zusammenhang des grossen Synedriums mit jenem Kollegium der ‚Aeltesten Judas' nach der Rückkehr aus dem Exil ist immerhin nicht unmöglich. Nachweisen lässt sich eine eigentliche jüdische Gerusia als organisirte Behörde erst in der griechischen Zeit. Wie schon die Bezeichnung Gerusia zeigt[1], war sie nicht eine demokratische, sondern eine aristokratische Körperschaft. An ihrer Spitze standen die erblichen Hohepriester. Was ihre Kompetenz anbelangt, so haben die jeweiligen Herren des Landes alle den Juden in der inneren Verwaltung des Landes grosse Freiheit gelassen, sobald nur die Steuern regelmässig gezahlt und ihre Oberhoheit anerkannt wurde.

c) Die einzelnen Gemeinden haben immer noch ihre alten Ortsbehörden (βουλή), bestehend aus den Aeltesten (cf. Luc 7 3). Diese übten wie früher ihre richterlichen Funktionen aus. In den grösseren Städten mögen allerdings daneben besondere Gerichte bestanden haben. Die Mitgliederzahl der Ortsbehörden betrug nach den Angaben des JOSEPHUS (Ant. IV 214 Bell. Jud. II 20 5) mindestens sieben; an grösseren Orten scheinen sie aus 23 Mitgliedern bestanden zu haben. — Die Unterordnung kleinerer Dörfer und Städte unter die grösseren findet sich, wie auf griechischem Gebiet, so auch hier wohl unter griechischem Einfluss (doch vgl. S. 299 ff.). Des Näheren kann aber darauf wie auf die Einteilung des Landes in Verwaltungsbezirke hier nicht eingegangen werden (vgl. SCHÜRER GJV II² 132 ff.).

Kap. II.

Recht und Gericht.

§ 44. Ursprung und Charakter des israelitischen Rechts.

1. Der Ursprung des Rechts liegt in der Sitte. Das Recht der Nomadenstämme ist nichts anderes als die Stammessitte. Aus dem, was wir über die Stammesverfassung gesehen, begreift sich, wie die Herrschaft der Stammessitte eine viel mächtigere ist als die der Volkssitte. Als Familientradition übt sie

[1] Der Ausdruck Synedrium begegnet uns zum ersten Male in der Zeit des Herodes (JOSEPHUS Ant. XIV 168).

einen ausserordentlichen Zwang aus auf die Glieder des Geschlechts. Von der Volkssitte sich zu emanzipiren, ist heute nicht schwer und war schon im Altertum nicht unmöglich, schliesst auch noch nicht von den Volksgenossen aus. Dagegen ist es fast undenkbar, dass sich ein Mann von der Sitte seines Stammes losmacht, solange er noch dem Stamm angehört; solche Emanzipation wäre gleichbedeutend mit dem Austritt aus dem Familienverband. Grobe Verletzung der Stammessitte zieht die Ausstossung nach sich, macht recht- und schutzlos. Umgekehrt ist mit dem Uebertritt in einen anderen Stamm der vollständige Wechsel der Sitte, auch der religiösen, notwendig gegeben. Der Grund und andererseits eine Folge dieser strengen Herrschaft der Sitte ist, dass sie einheitlich und geschlossen ist, das ganze Leben bis auf Kleinigkeiten hinaus regelt und dem Individuum so gut wie gar keine Freiheit lässt. Sie bewirkt, „dass das Empfinden, Denken und Handeln der dem gleichen Stamm angehörenden Menschen in einer Weise gleichförmig ist, welche modernen Kulturmenschen unbegreiflich ist" (STADE GVJ I² 401).

Eine zweite selbständige Quelle des hebräischen Rechts liegt darin, dass die Hebräer neben den rechtsprechenden Geschlechts- und Stammeshäuptern (S. 327 f.) wie alle alten Völker noch einen andern Rechtsprecher kennen: den Stammesgott, den Volksgott Jahve, der durch seine Diener, die Priester, Rechtsentscheide *(tôrôth)* erteilt. Dieser Torah kommt keine geringe Bedeutung für die Entwicklung des Rechts zu; aber nicht so, als ob die Torah etwas vollständig von der Sitte Isolirtes gewesen wäre, vielmehr steht sie in steter lebendiger Wechselwirkung mit derselben. Lappalien bringt man natürlich nicht vor den Gott, aber wo die Weisheit der Männer nicht ausreicht, mit anderen Worten wo sich noch keine feste Sitte gebildet hat, da will man gern durch den Priester den Bescheid der Gottheit holen (Ex 15 25 18 15 19). Freilich hat auch ihr Entscheid nur moralische, keine gesetzliche Autorität, aber diese ist die denkbar grösste. Der Spruch der Gottheit wird zum Gesetz, nach der einen Torah werden die späteren ähnlichen Fälle entschieden. So bildet sich auch hier eine Tradition, ein Gewohnheitsrecht heraus [1].

[1] Die priesterliche Torah ist auch später noch in Uebung, vgl. § 58. Sie ist nicht an ein Gesetz gebunden, sondern frei; in ihr kommt die ungeschriebene Volkssitte zum Ausdruck und weiss sich so ihren mächtigen, wenn auch indirekten Einfluss auf das gesetzliche Recht zu erhalten.

Aus diesem Ursprung des Rechts erklärt sich auch sein Umfang, namentlich die für unsere moderne Anschauung auffällige Tatsache, dass alle Vergehen gegen die Religion und den Kult zugleich als Verletzung des Rechts gelten. Die Verehrung des Stammesgottes bildet eben einen Teil — und nicht den unwesentlichsten — der Stammessitte.

2. Die alles beherrschende Grundlage der ganzen Rechtsanschauung auf dieser Stufe ist das Prinzip der Wiedervergeltung. „Auge um Auge; Zahn um Zahn“. Die Rache ist Gesetz, der Hass die treibende Kraft. Wilden Völkern ist die Rachsucht das berechtigtste und heiligste Gefühl: wer sich nicht rächt, ist ehrlos.

Das kann bei der Stammesverfassung nicht anders sein. Denn von staatlichen Organen, von denen der Einzelne sein Recht bekommt (im Gericht), ist nicht die Rede; es ist vielmehr dem Einzelnen, bzw. der Familie überlassen, selbst ihr Recht zu verfolgen. Stiehlt einer, so mag der Bestohlene sehen, wie er sich vom Dieb schadlos hält; wird einer ermordet, so ist es Sache der Familie, Rache zu nehmen.

Das reine jus talionis macht alle Händel ewig. Es ist ein sehr grosser, aber schwer zu machender Fortschritt, wenn an Stelle der reinen Vergeltung durch die sich rächende Selbsthilfe die Kompensation durch Geld etc. tritt. Damit ist der wichtigste Anfang für die Ersetzung der Privatrache durch öffentliche Strafe gegeben; eine Kompensation kann sich auf die Dauer der Regelung durch die allgemeine Sitte nicht entziehen, und so ergibt sich die Herausbildung bestimmter Masse für diese Gegenwerte (vgl. Ex 21 22). Was den Uebergang von der Talion zur Kompensation erleichtert, ist das, dass neben der Rachsucht im Menschen die Habsucht hergeht: ein mir zugefügter Schaden wird dadurch nicht ersetzt, dass ich meine Rache kühle und den Schuldigen ebenfalls schädige. Da wo die Habsucht, das Verlangen nach Schadenersatz stärker ist, als die Rachsucht, wird die Kompensation durch Geld und drgl. der einfachen Rache vorgezogen werden.

Eine dritte Stufe bildet dann das eigentliche Strafrecht, für welches charakteristisch ist, dass die Gesellschaft die Rache dem Einzelnen abnimmt. Die Rache wird so zur Strafe, es ist das gemeinsame Interesse, welches sie regelt. Die Sitte und später das geschriebene Gesetz bestimmten die Strafart und das Strafmass,

die Autorität der Gesellschaft unterstützt den Geschädigten bei der Erlangung seines Rechts. Auf weiter entwickelter Stufe sind es die Leiter der Gesellschaft, die Behörden, welche die Durchführung der Strafe in die Hand nehmen. Dieser Gang lässt sich auch beim hebräischen Recht deutlich verfolgen.

3. Auch für die Rechtsentwicklung war natürlich die *Ansiedlung im Westjordanland* von einschneidender Bedeutung. Sachlich brachte sie eine ausserordentliche *Erweiterung* durch die neuen Lebensaufgaben. Es sei nur daran erinnert, wie das Privateigentum eigentlich erst beim ansässigen Leben seinen vollen Wert gewinnt. Hab und Gut des Beduinen findet auf dem Rücken eines Kameels Platz und ist ein recht unsicherer Besitz. Anders der Bauer: für ihn ist eine gewisse Sicherheit des Besitzes unerlässliche Bedingung. Der nomadisirende Beduine kennt ferner keine sozialen Unterschiede (S. 173). Das Bauern- und Städteleben dagegen brachte eine grössere Verschiedenheit der Einzelnen an Ansehen und Geltung. Arm und Reich wird zu Hoch und Niedrig, und schon frühe — nicht erst als die sozialen Gegensätze sich zu jener bedenklichen Schroffheit gesteigert, die den Weheruf der Propheten herausforderte — hat sich der Gesetzgeber vor neue Aufgaben gestellt gesehen. Dass er sie erkannt und zu lösen versucht hat, zeigt schon das Bundesbuch mit seinen Ordnungen über gerechte und milde Behandlung der Armen und Fremden etc. Ueberall aber in den überlieferten hebräischen Rechtssatzungen sind die Verhältnisse und Bedürfnisse des ansässigen Lebens vorausgesetzt, ein deutliches Zeichen, dass sich diese Rechtsgewohnheiten erst auf dem Boden des Westjordanlandes ausgebildet haben, natürlich unter starkem Einfluss der alten kanaanitischen Rechtssitten.

Aber mehr, der Uebergang zum ansässigen Leben machte nicht nur die Erweiterung des bestehenden, sondern auch die Festlegung des so erweiterten Rechtes, die Ausbildung eines *geschriebenen Rechtes* notwendig. Wenn die spätere Zeit die Periode der sog. Richter als eine gesetzlose charakterisirte (Jdc 17$_{6}$), so war das allerdings von ihrem Standpunkt aus geurteilt, der ohne König und geschriebenes Gesetz sich kein Recht denken konnte. Aber es liegt doch etwas Wahres zu Grund. Wohl bildete sich beim Zusammenschluss der Stämme zum Volk eine gewisse gemeinsame Volkssitte heraus (II Sam 13$_{12}$ff.), aber der Zwang, mit dem die Stammessitte den Einzelnen beherrscht, löste

sich in demselben Mass auf, wie die Stammesverfassung selbst zerfiel (S. 298). Mit der räumlichen Isolirung der Einzelnen war auch ihre Freiheit von der Sitte gegeben; eine gewisse Rechtsunsicherheit, eine zügellose Ungebundenheit machte sich fühlbar, der nur ein neues Recht für das ganze Volk, ein Gesetz abhelfen konnte. Der israelitische Staat brachte ein solches dadurch, dass er ein einheitliches königliches Gericht schuf.

4. Das älteste kodifizirte Recht der Hebräer ist uns erhalten im sogen. Bundesbuch (Ex 20 24—23 19)[1]. Es verrät noch sehr deutlich seinen Ursprung im Gewohnheitsrecht bezw. in der Torah der Priester. Es unterscheidet sich ganz wesentlich von dem, was man Juristenrecht nennen könnte, d. h. von dem Recht moderner Kulturstaaten. Es sind durchaus nicht grosse Rechtsgrundsätze darin ausgesprochen, es ist keine Darstellung einer abstrakten Rechtsordnung zum Zweck der Anwendung auf den einzelnen Fall, sondern eine Zusammenstellung einzelner Rechtsentscheide. Man sieht ihr die Entstehung gut an: entweder hat sich durch öftere Wiederholung ähnlicher Fälle eine Rechtspraxis gebildet, oder ein einzelner Fall ist durch eine Torah Gottes entschieden worden, womit ebenfalls eine feste Norm gegeben war.

Daraus erklärt sich der Umfang dessen, was in den Bereich dieser Rechtsordnung fällt. Es sind Fälle, wie sie bei Ackerbau und Viehzucht im täglichen Leben vorkommen: es handelt sich um die Rechtsverhältnisse der Sklaven, um Schädigungen an Leib und Leben im Streit oder durch Fahrlässigkeit, um Schädigungen des Eigentums, sei es Tochter oder Sklave, Vieh oder Feldfrucht. Ueberall zeigt sich noch das Prinzip der Talion herrschend.

[1] Das Bundesbuch in seiner jetzigen Form ist verschiedenfach überarbeitet und im Einzelnen verwirrt. Stade (GVJ I[2] 634ff.) verlegt es in die 2. Hälfte der Regierung des Manasse (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts), was viel Bestechendes hat. Jedenfalls ist es dann nicht der erste Versuch einer Niederschrift einzelner Rechts- und Kultussatzungen. Sobald ein königliches Gericht bestand, und im Namen des Königs Recht gesprochen wurde, waren in königl. Verordnungen und dergl. die ersten Anfänge eines schriftlich fixierten Rechts gegeben. Man bemerke übrigens schon hier die folgenschwere Tatsache, dass diese Gesetzsammlung ihre Autorität darauf gründet, dass die Bestimmungen von Mose herrühren. An Stelle des Alters- und Gewohnheitsrechts tritt hier die Persönlichkeit, der Gesetzgeber als Autoritätsgrund. Dass aber nicht einer der Könige, sondern Mose als Gesetzgeber erscheint, hat seinen Grund in dem richtigen Gefühl, dass das hier niedergelegte Gewohnheitsrecht in die Anfänge des ansässigen Lebens, z. T. vielleicht noch weiter zurückreicht.

Handel gibt es noch keinen, wenigstens braucht man keine Gesetze dafür (anders schon im Dt). Daneben finden sich andere Satzungen, deren Zusammenstellnng mit den genannten für unser modernes Denken etwas höchst Befremdliches hat: Satzungen religiöser Art, die Gottesverehrung betreffend, allgemeine sittliche Vorschriften der humanen Behandlung von armen Witwen und Fremden. Ihre Aufnahme in die Gesetzsammlung versteht sich leicht, wenn man daran festhält, dass es sich eben nur um Kodifikation des Gewohnheitsrechts handelt. Die Sitte aber schliesst bei den alten Völkern vor allem die Verehrung der Volksgottheit in sich, Frömmigkeit und Sitte fallen nicht wie bei uns modernen Menschen weit auseinander; wer es an der Verehrung der Gottheit in alter hergebrachter Weise fehlen lässt, der versäumt eine grosse Pflicht gegen seinen Stamm, sein Volk. Uebrigens wird doch zwischen jus und fas geschieden: bei den *mischpâṭîm* (die Ordnung von Sitte und Recht) ist die Form der Verordnung (Bedingungssätze in der 3. Person) eine andere als bei den Vorschriften über Religion und Kultus, den *d^ebhârîm* (Imperativsätze).

5. Vollständig auf dem Bundesbuch fusst das Deuteronomium. Die Frage, wie weit dasselbe ältere Gesetzsammlungen voraussetzt, sei es, dass es dieselben in sich aufgenommen oder bekämpft hat, gehört in die ATl. Einleitung. Zur allgemeinen Charakteristik des Dt ist hier nur darauf hinzuweisen, dass es im Stoff wie in der Form sich ziemlich eng an das Bundesbuch anschliesst, so dass es geradezu als eine Erweiterung desselben erscheint. Es werden die gleichen Materien in beiden abgehandelt, die Scheidung in *chuḳḳîm* und *mischpâṭîm* entspricht der des Bundesbuchs, auch die Anordnung scheint eine ziemlich analoge gewesen zu sein. Freilich ist durch die mehrfachen Ueberarbeitungen die für ein abgeschlossenes Gesetz vorauszusetzende und noch nachweisbare systematische Ordnung stark gestört worden. Wie das Bundesbuch, will das Dt zunächst eine Kodifikation der alten kultischen und rechtlichen Sitte sein, daneben aber will es doch auch ein Neues bringen. Auf dem Gebiet der kultischen Sitte will es die Grundlagen für eine durchgreifende Reform bieten; auf dem des Rechts und der bürgerlichen Sitte wird alles unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt: unter den der einzigartigen Beziehung Gottes zu seinem Volk. Nicht was von Alters her Recht und Sitte war, gibt die Norm ab für Recht und Unrecht,

sondern die Forderung der Heiligkeit des Volks ist das oberste Prinzip. Dabei musste natürlich manches an Sitten fallen, was bisher unanstössig war, und der Rest einen anderen Charakter gewinnen. Hiezu stimmt sehr gut, dass wir auch hier wieder eine Reihe von Verordnungen finden, die nach unserem Urteil in einem Rechtsgesetz eigentlich keine Stelle haben, sondern dem Sittengesetz angehören: die humanitären Verordnungen sozialer Art, Fürsorge für die Armen und Dienenden, Wittwen und Waisen, Leviten und Fremden (S. 175). Mit Recht hat man diesen humanen Zug der Gesetzgebung als charakteristisch für das Dt hervorgehoben, auch in der eigentlichen Rechtspraxis zeigt sich dieser Geist vielfach mildernd.

6. Anderer Art ist das sogen. Priestergesetz (P), d. h. die Gesetzsammlungen, welche in der priesterlichen Schicht des Pentateuchs vereinigt sind. Der Form nach ist P eigentümlich, dass es eine Verbindung von Gesetzgebung und Geschichte ist, eine legislative Schrift in historischer Form und mit historischer Substruktion. Inhaltlich will P nur ein Kultusgesetz geben, Rechts- und Sittengesetz werden grundsätzlich bei Seite gelassen; die ganze heilige Verfassung der Gemeinde setzt durchaus die Staatsordnung, das bürgerliche Recht, voraus. Nur ausnahmsweise wird auf Fragen aus dem Gebiet des eigentlichen Rechts Rücksicht genommen, und auch da ist es durchaus nicht auf das profane Recht in letzter Linie abgesehen, vielmehr werden diese Dinge blos soweit beigezogen, als sie mit der Hierokratie von P zusammenhängen. Sie werden also zum grössten Teil in den Sakralaltertümern zu besprechen sein. Leider sind wir darüber sehr schlecht unterrichtet, welches geltende Recht P im Einzelnen voraussetzt.

Eine besondere Gesetzsammlung innerhalb der Priesterschrift bildet das sogen. ‚Heiligkeitsgesetz‘ (Lev 17—26 nebst einigen anderen zerstreuten Verordnungen). Auch diese Gesetzgebung beschäftigt sich vorwiegend mit dem Kultus: Priester, Opfer, Feste, levitische Reinheit stehen im Mittelpunkt. Dadurch wird das Corpus dem Priestergesetz zugewiesen. Auf der anderen Seite zeigt das Heiligkeitsgesetz aber doch auch eine merkwürdige geistige Verwandschaft mit dem Deuteronomium, nicht bloss dadurch, dass es — was sonst in P fehlt — eine Reihe sittlicher und rechtlicher Gebote aufgenommen hat, die z. T. sogar an das Bundesbuch erinnern, sondern namentlich durch den Geist milder Humanität, der diese Gesetzgebung wie das Deuteronomium durchwaltet (vgl. besonders Kap. 19). Auch der zeitlichen Entstehung nach gehört das Heiligkeitsgesetz in die Mitte zwischen Deuteronomium und das übrige Priestergesetz hinein.

Wenn nun im Folgenden die einzelnen Rechtssatzungen nach ihrem Inhalt zusammengestellt werden, so ist im Voraus zu bemerken, dass man darauf verzichten muss, ein vollständiges System des hebräischen Rechts zu geben. Dazu ist das erhaltene Material viel zu lückenhaft. Vor allem aber ist zu betonen, dass auf das alte hebräische Recht das römisch-moderne Rechtssystem insbesondere mit seiner strengen Scheidung zwischen Strafrecht und Privatrecht nicht übertragbar ist, wofür die Betrachtung des Diebstahls im hebräischen Recht den schlagendsten Beleg gibt.

§ 45. Die Gerichtsbarkeit.

1. Die Gerichtsverfassung. Es ist schon erwähnt worden, dass von Alters her die Gerichtsbarkeit bei der Familie lag: den Mörder strafte die Familie des Ermordeten, vom Dieb verschaffte sie sich selber irgend welchen Ersatz, über seine Kinder übte der Vater das Strafrecht ohne Einschränkung aus (Gen 38 24 vgl. Dt 22 13 ff.).

Beim Zusammentritt einzelner Familien zum Stamm musste sich diese Gerichtsbarkeit der Familie verschiedene Einschränkungen gefallen lassen. Ein Teil derselben gieng auf das Geschlecht, den Stamm über, welche sie dann durch die Geschlechts- und Stammältesten ausübten. Unbedenklich dürfen wir von den Verhältnissen der heutigen Beduinen hier zurückschliessen. Die Autorität eines Schechs ist eine rein moralische (S. 296). Entsteht ein Streit zwischen zwei Leuten, so versucht der Schech die Sache beizulegen. Oft kommen die Parteien dahin überein, sich bei seinem Ausspruch zu beruhigen; wollen sie das aber nicht, so hat er gar keine Macht, seinen Spruch durchzusetzen. Auch der mächtigste Schech kann nicht die geringste Strafe über den Aermsten des Stamms verhängen, ohne sich der Rache des Betreffenden und seiner Familie auszusetzen. Interessant ist, dass daneben sehr viele Stämme einen *ḳâḍi*, Richter, haben. Zu solchen werden Männer gewählt, die sich durch scharfes Urteil, Gerechtigkeitsliebe und Erfahrung in den Gewohnheiten des Stammes auszeichnen. In der Regel bleibt das Amt eines Ḳâḍi in der Familie. Vor ihn bringt man schwierigere Fälle, aber auch sein Urteil ist nicht rechtsverbindlich, es gibt keine Vollzugsbehörde. Kommt endlich ein Fall vor, welchen auch der klügste Ḳâḍi nicht zu lösen vermag, so bleibt als letzte Auskunft das Gottesurteil (vgl. Burckardt, Bemerkungen 93 ff.).

Aehnlich haben wir uns die Verhältnisse bei den alten Hebräern zu denken. Die Einsetzung von Richtern wird in der Ueberlieferung auf Mose zurückgeführt (Ex 18 13 ff aus E). Dieser habe auf Jethros Rath vertrauenswürdige uneigennützige Männer zu Häuptern über das Volk und zu Vorgesetzten über je 1000, 100 und 50 bestellt, welche die einfacheren Sachen entscheiden sollten, während Mose sich die schwierigeren Fälle vorbehielt. Eine Variante zu dieser Erzählung redet von 70 Vornehmsten unter dem Volk (Num 11 16 f. vgl. Ex 24 1). Im Dt (1 15 ff.) werden sie als ‚Stammeshäupter' bezeichnet. Die Erinnerung geht ganz richtig dahin, dass seit uralter Zeit die Rechtsprechung in den Händen der Geschlechts- und Stammeshäupter war; eine besondere Einsetzung dieser Einrichtung durch Mose war freilich überflüssig, da dies vor ihm bei den einzelnen Stämmen auch nicht anders gewesen sein wird. Dagegen trifft die Ueberlieferung darin wieder das Rechte, dass die wichtigeren Sachen, d. h. solche, für welche die Weisheit dieser Männer nicht ausreichte, vor Mose, d. h. vor die Gottheit kamen. Als Priester, auf Grund göttlicher Offenbarung sprach Mose Recht, die Leute kamen zu ihm, um die Gottheit zu befragen, und er brachte die Sachen vor Gott (Ex 18 15 19 f.). Es ist schon bemerkt worden, wie sich darin auch der Zustand einer späteren Zeit wiederspiegelt. Neben der Gerichtsbarkeit der Geschlechter gieng allezeit die Gottes durch den Priester her.

Mit der Ansiedlung war von selbst gegeben, dass die Häupter der Geschlechter und Gemeinden allmählich den Charakter einer Obrigkeit gewannen, die als von Jahve eingesetzt galt und immer mehr mit dem Anspruch auf gesetzliche Autorität auftrat. Die unbegrenzte Freiheit des Einzelnen im Nomadenleben musste vor allem an diesem Punkt eine Einschränkung erleiden. Die Lokalgemeinde hatte ein Interesse daran, den Richterspruch ihrer Häupter auch durchgeführt zu sehen; wer sich ihm nicht beugen wollte, dem blieb nichts anderes übrig, als die Gemeinde zu verlassen. Ebenso brachte es die Ansiedlung mit sich, dass allmählich eine Art von öffentlichem Recht sich entwickelte. Am deutlichsten kann man das bei der Bestrafung des Mords verfolgen. Hier musste es diese Obrigkeit schon frühe als ihre Aufgabe erkennen, die Sicherung des Lebens dadurch zu gewährleisten, dass sie die Bestrafung des Mörders selbst in die Hand nahm, womit allmählich die Blutrache verdrängt wurde. Mit diesen Modifi-

kationen erhielt sich die auf die Stammesverfassung gegründete Gerichtsbarkeit auch unter dem Königtum bis zum Exil hin in ihrer Bedeutung. Die Erzählung der klugen Frau aus Thekoa (2 Sam 14 1 ff) setzt voraus, dass das Geschlecht die Kriminalgerichtsbarkeit noch in Händen hat (vgl. v. 7); das Dt kennt als richterliche Behörde die *zeḳênîm* jeder Ortschaft (16 18); ihnen weist es die Rechtsprechung sowohl im Familienrecht (25 7 ff) als im Strafrecht (19 12 21 2 ff. 19 ff. 22 15 ff.) zu. Ebenso ist die Vollziehung des Urteils Sache der Männer der betreffenden Stadt, zum Zeichen, dass das Gericht im Namen der Gesammtheit gesprochen hat (Dt 17 7). Nur bei der Blutrache überlässt auch das Dt die Vollstreckung dem Bluträcher (19 12). Mit Recht aber ist für das Dt der Ausdruck „in allen deinen Ortschaften" gleichbedeutend mit dem anderen „Stamm für Stamm, Geschlecht für Geschlecht" (16 18); denn es deckt sich bei der eigentümlichen Art der Entstehung der Stämme und Geschlechter im Westjordanland die Zugehörigkeit zu einer Lokalgemeinde und die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht so ziemlich (S. 299).

Bei dem oben (S. 300) besprochenen Verhältniss der Abhängigkeit, in welchem wenigstens teilweise das flache Land und die Dörfer zu den grösseren Städten als Metropolen stehen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich auch die Gerichtsbarkeit einer Stadt über ihre *bânôth* ausdehnte.

Selbstverständlich machte das Königtum auch auf diesem Gebiet seine Ansprüche geltend. Der König war der oberste Richter schlechtweg. Seine Regierungstätigkeit bestand im wesentlichen im Richten (S. 305). Die Würde eines obersten Richters, welche die spätere Geschichtsbetrachtung den sogen. ‚Richtern' der vorköniglichen Zeit beilegte (I Sam 7 15 u. a.), ist nichts anderes als ein Reflex des königlichen Richteramts. Die angeführte Geschichte von dem Weib aus Thekoa zeigt, wie beides, das königliche Gericht und die Stammgerichtsbarkeit, nebeneinander bestehen konnte. Der König bildete eine Art Oberinstanz, an welche sich wenden konnte, wer mit dem Spruch des Stammgerichts nicht zufrieden war. Ebenso gieng man in schwierigen Fragen (Dt 17 9 I Reg 3 16 ff.) und auch sonst vielfach (II Sam 15 2) sofort an den König als erste und einzige Instanz. Von diesem Recht des Königs, die oberste Gerichtsbarkeit auszuüben, übertrug sich dann ein Teil auch auf seine Beamten

(S. 306). Leider haben wir keine Andeutung, wie sich im einzelnen die Gerichtsbarkeit der königlichen Beamten zu der der Geschlechter verhielt, ob und wie etwa die Kompetenz beider gegeneinander abgegrenzt war.

Deutlich erkennbar ist im Dt der Versuch, die Gerichtsbarkeit der Geschlechter zu beschränken und durch die des Königs und der Priester zu ersetzen. Namentlich die letztere wird für schwierige Fälle dringend empfohlen (17 8 ff.) und auch sonst gern neben die der Richter gestellt (19 17). Die Autorität beider ist eine absolute. Wer auf den Spruch der Priester oder ‚des Richters in Jerusalem' nicht hören will, der soll sterben (19 12).

Auf Josaphat führt der Chronist die Errichtung eines obersten Gerichtshofs in Jerusalem und die Bestellung von Berufsrichtern in den einzelnen Städten zurück (II Chr 19 4—11). An sich nicht unmöglich wird die Sache dadurch allerdings nicht gerade wahrscheinlich, dass in diesem Obergericht der Hohepriester als Vorsitzender in allen Angelegenheiten des geistlichen Rechts, der ‚Fürst vom Haus Juda' als Vorsitzender in allen weltlichen Angelegenheiten fungiren sollen. Noch weniger ist eine Zusammenstellung mit ‚dem Richter' des Dt (17 9) möglich.

Ezechiel und P greifen auch hier völlig umgestaltend ein. Die Hierokratie von P duldet keinen König neben sich; auch bei Ezechiel ist der König eine recht schattenhafte Gestalt von ziemlich zweckloser Existenz. Das Gericht im Zukunftsstaat des Ezechiel fällt ganz den Priestern zu (44 24). Dass ebenso nach P die Rechtsprechung nicht von der weltlichen Obrigkeit, sondern von den Priestern besorgt wird, sieht man aus der naiven Vorstellung der Chronik, dass schon David 6000 Leviten zu Richtern ernannt habe (I 23 4 26 29). Doch werden Ezr 7 25 10 14 Richter erwähnt, die nicht den Priestern, sondern den *zeḳênîm* der Städte entnommen sind.

2. Das Gerichtsverfahren. Das Gerichtsverfahren war zu allen Zeiten sehr einfach. Auf öffentlichem Platz (Jdc 4 5) unter dem Thor der Stadt, wo sonst Markt gehalten wurde, sassen die Richter zu Gericht (Dt 21 19 u. a.). In Jerusalem hatte Salomo eine eigene Gerichtshalle für sein königliches Gericht erbaut (s. S. 241). Dort erschienen Kläger und Beklagter und brachten ihre Sache vor (Dt 17 5 21 20 25 1). Eine staatliche Anklagebehörde gleich unserem Staatsanwalt oder die Verfolgung eines Vergehens von seiten der Gemeinde gab es in alter Zeit nicht. Der Belei-

digte oder Geschädigte musste immer selber klagen, wenn er Genugtuung und Entschädigung haben wollte; zog er aber den Weg der Privatabmachung vor und verzichtete auf Erhebung einer Klage, so war die Sache abgemacht und Niemand hatte ein Interesse daran, die Angelegenheit vor Gericht zu ziehen. Wo kein Kläger ist, ist kein Richter.

Alles wurde mündlich verhandelt. Das Hauptbeweismittel waren Zeugen; nur der Vater, der seinen ungeratenen Sohn zum Tode führte, bedurfte deren keine (Dt 21 18 ff.). Sonst aber wurde vom Gesetz stets das übereinstimmende Zeugniss mindestens zweier Personen strenge gefordert (Dt 17 6 vgl. Matth 18 16). Auf Aussage eines Zeugen allein sollte unter keinen Umständen ein Verbrechen als erwiesen angenommen, namentlich kein Todesurteil gefällt werden (Dt 17 6 19 15 Num 35 30). Nach JOSEPHUS (Ant IV 219) waren Frauen und Sklaven nicht fähig zur Zeugnissablegung; das AT enthält diese Bestimmung nicht, es ist aber an sich nicht unmöglich, dass sie der alten Sitte entsprach. Ebenso lässt sich nicht ausmachen, ob der Zeugnisszwang, der bei P (Lev 5 1) ganz allgemein ausgesprochen wird, alte Sitte war. Dem Richter ist genaue Prüfung des Zeugnisses zur Pflicht gemacht (Dt 19 18), und strenge Strafe bedroht den, der falsches Zeugniss ablegt: ihn soll das Gleiche treffen, was er über seinen Volksgenossen zu bringen gedachte (Dt 19 18 ff.). Beim Todesurteil sollen insbesondere die Zeugen die ersten sein, welche beim Vollzug Hand anlegen (Dt 17 7). Dass trotz alle dem falsches Zeugniss nicht zu den Seltenheiten gehörte, zeigt der Prozess des Nabot (I Reg 21) und die stets wiederkehrende Klage der Propheten.

Wo Zeugen der Sachlage nach nicht vorhanden sein konnten, wurde dem Beklagten der Reinigungseid zugeschoben (Ex 22 6—11). In besonders schwierigen Fällen erwartete man in alter Zeit von der Gottheit die Offenbarung des Schuldigen (Ex 22 8). Auf das Urteil folgte sogleich die Vollstreckung vor den Augen des Richters (Dt 25 2).

§ 46. Das Strafrecht.

1. Das herrschende Prinzip im hebräischen Strafrecht ist das jus talionis: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Wunde um Wunde“ (Ex 21 24 s. S. 322). Wie weit freilich die ächte Talion streng durchgeführt wurde, entzieht sich unserer Kenntniss; es dürfte das, namentlich wo es einmal ein Gericht gab, seine grossen

Schwierigkeiten gehabt haben. Doch findet sich noch heute bei den Beduinen bisweilen die buchstäbliche Vergeltung (SEETZEN, Reisen III 375). Auch muss man sich stets vergegenwärtigen, dass dieser Rechtsgrundsatz nicht die richterliche Bestrafung, sondern die Privatrache im Auge hat: der Geschädigte hat ohne weiteres das Recht, dem Täter ebenso zu tun, wie er ihm getan hat. Selbstverständlich hat er aber auch das Recht, irgend welche andere Abmachung mit dem Täter zu treffen und sich durch Geld oder Geldeswert entschädigen zu lassen (vgl. das Zwölftafelgesetz: si membrum ruit ni cum eo paicit talio esto). Es handelt sich eben immer um private Streitigkeiten; wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter. Das alte Gesetz schreibt einen solchen Vergleich geradezu vor für das weite Gebiet der Körperverletzungen (Ex 21 18) und gestattet ihn wenigstens in *einem* Fall der fahrlässigen Tötung (Ex 21 30). Sonst scheint die alte Sitte es nicht gebilligt zu haben, dass statt der Blutrache ein Sühngeld angenommen würde. Das Gesetz hat auf andere Weise, durch das Asilrecht, die Härte der Blutrache zu mildern gesucht. Das spätere Gesetz verbietet geradezu die Auslösung des Mörders (Num 35 31). — Noch bis in die nachexilische Zeit bleibt das Prinzip der Talion in voller Kraft (Lev 24 19 f. cf. Dt 19 16 ff.).

2. Der Zweck der Strafe ist aber nach althebräischer Anschauung damit noch nicht erschöpft. Bei schweren Verbrechen, namentlich bei Totschlag, kommt noch ein anderer Gedanke hinzu. Für solche Gräuel ist der Gottheit nicht bloss der Einzelne, sondern das ganze Volk verantwortlich, auf diesem lastet eine Schuld (vgl. II Sam 21 u. 24). Das vergossene Blut verunreinigt das Land, und nur das Blut des Mörders kann den Zorn der Gottheit besänftigen und das Land reinigen (Num 35 30 ff. Dt 21 1 ff. vgl. II Sam 21). Bei der Steinigung beteiligt sich deshalb die ganze Gemeinde, um so ihre Schuld los zu werden. Das Böse soll aus der Mitte des Volks getilgt werden (Dt 19 19). Diese Anschauung über die Bedeutung der Strafe ist sicher alt.

Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Uebertragbarkeit der Schuld steht das andere, dass besonders die Kinder für die Vergehen ihrer Väter mit haftbar sind und mit ihnen büssen müssen. Nicht bloss der Zorn Gottes trifft sie, auch das weltliche Gericht straft in schweren Fällen die Kinder sammt den Vätern mit dem Tod (II Kön 9 26 Jos 7 24). Vor allem ist die Blutschuld eine solche sich vererbende Schuld: kann der Blut-

rächer des Mörders nicht habhaft werden, so hält er sich an seine Familie. So noch heute bei den Beduinen. Erst das Dt hebt diese Rechtsgewohnheit auf (24 16).

3. Was die vom Gesetz verhängten *Strafarten* anlangt, so kommt als offizielle Todesstrafe nur die *Steinigung* zur Anwendung[1]. Erschwert wurde die Todesstrafe nach dem priesterlichen Gesetz und wohl auch nach alter Sitte in einzelnen Fällen durch das Verbrennen des Leichnams[2] (Lev 20 14 21 9). Der ursprüngliche Sinn ist der, dass dadurch dem Hingerichteten die Wohltat der geordneten Beerdigung entzogen wurde (II Sam 21 9f.). Nicht begraben zu werden galt aber als die furchtbarste Schande und zog für das Leben im Hades schwere Folgen nach sich (S. 164). Das Dt milderte auch hier durch die Vorschrift, dass der aufgehängte Leichnam noch vor Sonnenuntergang begraben werden müsse (21 22f.), womit eigentlich die Bedeutung dieser Strafe aufgehoben war. Ueber den Vollzug der Steinigung erfahren wir aus dem alten Testament nichts Näheres; nur so viel erhellt, dass der Gerichtsplatz ausserhalb der Stadt war (Lev 24 14 Num 15 36 I Reg 21 10ff. u. a.). Die Zeugen warfen den ersten Stein auf den Verurteilten (Dt 17 7). Die rabbinische Beschreibung des Verfahrens (s. WINER, Artikel Steinigung) entspricht jedenfalls nicht den einfachen Verhältnissen der alten Zeit.

Ebensowenig Wert für die alte Zeit haben die rabbinischen Angaben über die weiteren Todesarten durch Eingiessen von geschmolzenem Blei in den Mund, durch Erdrosseln, durch Enthaupten. Die Kreuzigung, „crudelissimum deterrimumque supplicium“ (CICERO Verr. 5 64) ist erst durch die Römer in Palästina eingeführt worden; sie durfte bekanntlich über römische Bürger nicht verhängt werden.

Die *Prügelstrafe* findet sich erst im Dt ausdrücklich vorgeschrieben. Sie wird angeordnet für den einzelnen Fall, dass ein Mann seine Frau verleumdet, sie sei nicht als Jungfrau in die Ehe gekommen (Dt 22 13—19). Ihre vielfache sonstige Anwendung wird aber vorausgesetzt (Dt 25 1—3). Leider fehlt die Angabe darüber,

[1] In Fällen, wie II Sam 1 15 II Reg 10 7 25 Jer 26 23 Num 25 8 Ex 19 13 u. a., wo vom Niederhauen mit dem Schwert und dergl. die Rede ist, handelt es sich nicht um die Vollziehung einer vom Gericht verhängten Strafe, ebensowenig da, wo der Bluträcher seine Rache ausübt.

[2] Aus Gen 38 24 ist zu entnehmen, dass die alte Sitte das Verbrennen als Todesstrafe für Unzuchtsvergehen kannte.

in welchen Fällen der Richter auf Prügelstrafe erkennen konnte bzw. musste. Dt 25 1—3 wird zugleich auch die Exekution beschrieben: der Richter soll den Schuldigen hinlegen und ihm in seiner Gegenwart eine seinem Vergehen angemessene Anzahl von Hieben geben lassen. Als Maximum wird die Zahl von 40 Hieben bestimmt mit der merkwürdigen Motivirung, dass weitere Schläge den Volksgenossen entehren würden. Man mag diese für unser Gefühl unverständliche Vorstellung vielleicht so erklären, dass das Entwürdigende erst in der Willkürlichkeit einer unbegrenzten Strafe oder in der Unmenschlichkeit einer höheren Anzahl von Schlägen, die leicht tötlich sein konnte, gesehen wurde. Die späteren Gesetzausleger haben die Zahl auf 40 weniger 1 festgesetzt (II Kor 11 24 JOSEPHUS Ant. IV 238 248), wohl um ein Ueberschreiten bei etwaiger Verzählung zu verhüten, vielleicht auch, weil man damals statt des Stockes eine aus drei Riemen bestehende Geissel (σκῦτος) anwendete und damit 13 Hiebe gab.

Die G e l d s t r a f e n, die das Gesetz kennt, sind ein Ersatz für den Geschädigten und dürfen also nicht hieher gezogen werden. Dagegen werden II Reg 12 17 Bussen ('âschâm- und chaṭṭâth-Gelder) erwähnt, welche an die Priester entrichtet wurden; in welchem Betrag und für welche Vergehen, erfahren wir nicht. Zum Teil betrafen sie wohl kultische Verfehlungen: die Sünd- und Schuldopfer decken sich ihrem ursprünglichen Wesen nach mit diesen Bussen.

Bei diesen Strafen fällt vor allem das F e h l e n d e r F r e i h e i t s s t r a f e n auf. Von Gefängniss als einer eigenen Strafart weiss weder das alte Gewohnheitsrecht noch das Gesetz etwas. Höchstens könnte man eine Art Freiheitsstrafe darin sehen, dass der Totschläger die Asilstadt nicht verlassen darf; allein die Asilhaft wird nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Eine ähnliche Massregel s. I Reg 2 36. Das alte Gewohnheitsrecht verrät auch hierin seinen Ursprung aus der Nomadensitte. Dagegen wird uns mehrfach in den historischen Büchern von Block und Halseisen erzählt, mit welchen die Könige ungehorsame Diener und widerspenstige Propheten zu zähmen versuchen (Jer 20 2 u. o. II Chr 16 10 18 26). Als gesetzliche vom Richter zu verhängende Strafe erscheint Gefängniss jedenfalls in nachexilischer Zeit (Ezr 7 26).

Nicht minder auffallend für unser heutiges Rechtsbewusstsein ist, dass das hebräische Recht keine e n t e h r e n d e S t r a f e kennt. Ausdrücklich wird bei der Prügelstrafe ausgeschlossen, dass sie

entehrend sein soll. Der alte Jude wie der heutige Orientale haben einen ganz anderen Ehrbegriff als wir. Mord und Totschlag, Raub und Diebstahl, Ehebruch und Unzucht, Lüge und Verrat und noch viel Schlimmeres sind alles keine Dinge, die der Ehre des Mannes viel schaden, auch nicht wenn sie entdeckt und bestraft werden. Das Hebräische hat, so wenig wie das Arabische, ein Wort für Ehre in unserem Sinn. Was an Stelle dieses Begriffs tritt, der *taschrîf* der Araber, ist etwas rein Aeusserliches: die Verweigerung der geringsten Ehrenbezeugung und Höflichkeit, auf die ein Mann Anspruch hat oder zu haben glaubt, ist eine schwere Verletzung seiner ‚Ehre'.

Im Vergleich mit dem anderer orientalischer Völker wird man im Ganzen das hebräische Strafrecht als milde bezeichnen müssen. Schinden und Pfählen, Rösten und Zerstückeln, Blenden und Verstümmeln, alle die Teufeleien, in denen ganz besonders die Assyrer treffliche Meister waren, kamen wohl im Krieg vor — die Grausamkeit der alten Hebräer lässt nichts zu wünschen übrig (s. u.) —, aber der Rechtsprechung waren sie fremd. Ebensowenig weiss das Gesetz etwas von Folter u. drgl. Auf der anderen Seite aber findet dieses Lob doch sehr seine Grenzen, wenn wir das hebräische Strafrecht mit unseren modernen Rechtsanschauungen messen. Sogar das sonst durch milde Humanität ausgezeichnete deuteronomische Gesetz zeigt eine ganz exorbitante Strenge: es fordert den Tod unerbittlich für Ehebruch wie für den Mord und Götzendienst (22 $_{20}$ff.); der widerspenstige Sohn muss sterben (21 $_{18-21}$ vgl. Ex 21 $_{15\ 17}$), und nicht minder der dem Richterspruch sich widersetzende Israelite (Dt 17 $_{12}$). Ebenso hart und ungerecht ist die erst durch das Dt aufgehobene Sitte, die Kinder für die Schuld der Väter büssen zu lassen (s. o.).

4. Im Einzelnen sind die uns erhaltenen Strafbestimmungen sehr lückenhaft. Was die Verbrechen gegen das Leben betrifft, so galt für die alte Zeit die Blutrache als eine heilige Pflicht. Es wurde als Gottesnorm zu allen Zeiten betrachtet: „Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden" (Gen 9 $_{5}$f.). Zur Blutrache verpflichtet ist der nächste Verwandte des Getöteten, der *gô'êl haddâm;* der Blutrache verfallen ist heute wie in alter Zeit nicht nur der Mörder selbst, sondern seine ganze Familie. Prinzipiell wird das Recht der Blutrache auch im Gesetz überall anerkannt (Dt 19 $_{1-13}$ Num 35 $_{16-21}$). Doch erscheint sie schon Gen 4 als „ein Institut des Wüstenlebens", und begreif-

licherweise brachte es der Uebergang zu geordneten Zuständen mit sich, dass die Obrigkeit, sobald eine solche da war, die Blutrache in ihre Hand zu nehmen suchte und damit zur Todesstrafe umwandelte (II Sam 14 4ff.). Mit welchem Erfolg in vorexilischer Zeit, wissen wir nicht; es scheint, dass es nie ganz gelang, sie auszurotten[1].

Die wirksamste Beschränkung der Blutrache lag darin, dass zwischen Mord und Totschlag bzw. Tötung ohne Absicht oder Schuld geschieden wurde. Genauer unterscheidet das Bundesbuch, ob einer aus Absicht den anderen getötet, hinterlistiger Weise in offenbarer Freveltat, oder ob ohne seinen Vorsatz Gott es eben durch ihn so gefügt hatte (Ex 21 12ff.) Ebenso erkennt das Bundesbuch in gewissen Grenzen das Recht der Notwehr an: wer bei Nacht in der Verteidigung seines Eigentums den Dieb erschlägt, ist schuldlos, nur wenn die Sonne schon dabei geschienen, erwächst eine Blutschuld daraus (Ex 22 1f.)[2]. Aehnlich definirt das Dt den Totschlag dahin: wenn einer einen anderen unversehens und ohne dass er ihm vorher Feind war tötet, z. B. wenn zwei mit einander in den Wald gehen, und beim Holzhauen fährt dem einen das Eisen von der Axt und trifft den anderen. Mord dagegen ist, wenn einer dem Nächsten aus Hass auflauert und ihn überfällt (Dt 19 1—13). Es soll also namentlich der vorhandene Hass als Beweis für die Absichtlichkeit der Tat gelten. Genauer und zugleich etwas anders gibt das Priestergesetz die Merkmale des Mords an: nicht bloss, wo Hass und Feindschaft oder hinterlistiges Auflauern erwiesen ist, wird Mord angenommen, sondern auch da, wo einer mittelst eines zu tötlicher Verwundung geeigneten Instruments den andern schlägt, und dieser an den Folgen stirbt. Aus der Gefährlichkeit der Waffe wird auf Absicht geschlossen (Num 35 16 ff.).

Beim Mord ist in allen Gesetzen der Blutrache freier Lauf gelassen, bzw. die Todesstrafe angeordnet und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, dass eine Auslösung durch ein Bussgeld nicht statthaft sein soll (Ex 21 14). Der Totschläger dagegen geniesst die Wohltat des Asilrechts. Als Asil galt in alter Zeit

[1] Die Obrigkeit sagte: *dâmekhâ berô'schekhâ,* d. h. du bist selbst die Ursache deines Todes (I Reg 2 37 II Sam 1 16 u. ö.), und dein Blut fordert keine Rache. (Smend 142).

[2] Ein besonderer Fall von fahrlässiger Tötung liegt vor Ex 21 29 und wird mit Geldbusse abgemacht.

jedes Heiligtum (Ex 21 14). Die Aufhebung der im Land herum zerstreuten Heiligtümer durch das Dt machte die Einrichtung besonderer Asilstädte nötig, deren das Dt drei für Juda verlangt[1] (19 3). In älterer Zeit war das Asilrecht der Heiligtümer natürlich ein unbeschränktes, solange keine Behörde da war, welche die Frage ob Mord oder Totschlag untersuchen konnte. Das Priestergesetz bestimmt dann ausdrücklich, was das Bundesbuch und das Dt voraussetzen, dass die Gemeinde (s. o.) zwischen Totschläger und Bluträcher entscheiden soll. Bis zu ihrem Spruch soll die Freistadt jedem offen stehen. Lautet das Erkenntniss auf Mord, so muss die Stadtbehörde den Mörder ohne Schonung dem Bluträcher ausliefern. (Num 35 11 f. 24 ff. Dt 19 11 ff.). Eine Verjährung des Totschlags bzw. eine allgemeine Amnestie dafür trat in nachexilischer Zeit ein, wenn der Hohepriester starb (Num 35 25), vorher konnte nach dem Priestergesetz auch beim Totschläger keine Auslösung stattfinden; sobald der Asilflüchtige das Gebiet der Freistadt verliess, war er dem Bluträcher verfallen (Num 15 31 f).

5. Ueber die Talion bei Körperverletzungen s. S. 331. Das Gesetz selbst will sie offenbar nur da durchgeführt wissen, wo es sich um vorsätzliche (mit Vorbedacht verübte) Körperverletzung handelt. Denn das Bundesbuch bestimmt (Ex 21 19), dass bei Verletzungen in der Hitze des Streits der Täter dem Verletzten nur die Heilungskosten erstatten und ihn für die Zeit des Krankseins entschädigen soll; offenbar unter der Voraussetzung, dass bei einer Schlägerei beide Teile Schuld haben. Einen anderen Einzelfall, der mit Geld abgemacht werden kann, s. Ex 21 22.

6. Was die Vergehen gegen die Sittlichkeit anlangt, so sind die Verbote der Blutschande etc. weiter unten zu besprechen (S. 343 f.). Mit Todesstrafe werden im späteren Gesetz belegt: die Heirat mit dem Weibe des Vaters, mit der Schwiegertochter, mit Mutter und Tochter gleichzeitig, mit der leiblichen und der Halbschwester (Lev 20 10 ff.), während für andere verbotene Verbindungen nur mit der göttlichen Rache, mit Kinderlosigkeit gedroht wird. Todesstrafe setzt das Priestergesetz weiter auf Beiwohnung

[1] Das Priestergesetz (Dt 4 41 ff. Num 35 11 ff.) macht daraus sechs, je drei für Ost- und Westjordanland; vgl. dazu Dt 19 9, wo für den Fall der erhofften Ausdehnung der Landesgrenzen — die politische Situation zur Zeit des Dt blickt hier ganz deutlich durch — die Hinzufügung von drei weiteren Städten in Aussicht genommen wird.

mit der Menstruirenden (s. S. 344), auf Knabenschande, auf Schande mit dem Vieh (Sodomiterei) von seiten des Mannes wie des Weibes (Lev 20 13ff., letzteres auch schon Ex 22 18). Ueber den Ehebruch vgl. S. 145. Der beleidigte Ehemann hatte zu allen Zeiten das Recht, die untreue Frau zu töten und am Verführer sich zu rächen. Das Dt verlangt kategorisch aus religiösen Gründen die Todesstrafe für beide Teile. Nur wenn eine Vergewaltigung der Frau bzw. der Verlobten vorausgesetzt werden konnte — und dies sollte der Fall sein, wenn die Tat auf freiem Feld stattfand, wobei angenommen wurde, dass die Frau um Hilfe rief — gieng der weibliche Teil frei aus (Dt 22 25f.). Dagegen fiel die Verführung eines noch nicht verlobten Mädchens als Eigentumsbeschädigung, verübt an der Familie des Mädchens, unter das Privatrecht und wurde als solche gebüsst (Ex 22 15f. Dt 22 28f. s. S. 139). Dass der Vater bzw. das Haupt der Familie nach der alten Sitte in solchem Fall strenges Gericht üben konnte, zeigt Gen 38. Im Bundesbuch scheint Derartiges ausgeschlossen. Nur bei der Priestertochter soll nach P die Prostitution mit dem Tod bestraft werden (Lev 21 9). Einen anderen Einzelfall von Sittlichkeitsvergehen, der merkwürdigerweise durch Abhauen der Hand gestraft wird, s. Dt 25 11f.

7. Aus welchem Grund die Vergehen gegen die Religion im weitesten Umfang in das Gebiet des bürgerlichen Gesetzes gehören, ist oben (S. 322) besprochen worden. Götzenopfer und Zauberei sind schon im Bundesbuch mit der Todesstrafe belegt (Ex 22 17 19). Namentlich in diesem Punkt ist das Dt ausserordentlich rigoros: schon die Verführung zur Verehrung fremder Götter ist ein todeswürdiges Verbrechen, bei dem keine Schonung geübt werden soll (Dt 13 7—18). Vollends dem Priestergesetz ist jede absichtliche Uebertretung irgend einer Kultusordnung, z. B. Entheiligung des Sabbats (Ex 31 14), Unterlassen der Beschneidung (Gen 17 14), Vergehen gegen die rituellen Reinigkeitsvorschriften (Lev 7 20) u. drgl. so gut wie Gotteslästerung, welche Ausrottung aus dem Volk nach sich zieht (Lev 24 15)[1].

---

[1] Auf Grund dieser Stelle galt es den Rabbinen als ein todeswürdiges Verbrechen, den Gottesnamen Jahve auszusprechen, weshalb frühe schon die hebräischen Juden dafür *ʾadônâi* oder *ʾelôhîm* lasen, die Alexandriner κύριος übersetzten.

§ 47. Privatrecht.

A. Personenrecht.

1. Im Allgemeinen. Entsprechend der ganzen antiken Anschauung ist nur das erwachsene freie Glied des Volks im Vollbesitz des Rechts. Es wird dies zwar in keiner der Gesetzessammlungen ausdrücklich betont, ist aber selbstverständliche Voraussetzung. Der nicht erwachsene Sohn, die unverheiratete Tochter stehen vollständig unter der Gewalt des Vaters, ebenso die verheiratete Frau und der Sklave. Auch bei dem stammesfremden Mann versteht sich von selbst, dass er nur geduldet ist. Wenn in der späteren Zeit das 20. Lebensjahr als Altersgrenze für Waffenfähigkeit und Mündigkeit genannt wird (Num 1 3 Lev 27 3ff.), so wird man daraus wohl auch für die ältere Zeit einen Rückschluss machen dürfen, wobei allerdings zu beachten ist, dass bei der patriarchalischen Stammesverfassung die Selbständigkeit auch der erwachsenen Söhne eine nur relative ist. Die Frauen scheinen im Grossen und Ganzen als vermögensrechtlich Unmündige behandelt worden zu sein, wenigstens haben sie abgesehen von den Leibsklavinnen kein Eigentum, über das sie frei verfügen könnten. Sonst genügt es, in betreff ihrer rechtlichen Stellung auf das S. 138ff. Gesagte zu verweisen, ebenso hat die Stellung der Sklaven ihre eingehende Besprechung schon gefunden (s. § 22).

2. Bei den Fremden ist zu unterscheiden zwischen *gêr* und *ben nêkhâr* (Dt 14 21). Letzterer Ausdruck bezeichnet den Volksfremden schlechtweg, der in keinerlei Schutzverhältniss zu einem israelitischen Stamm steht. Dieser ist zunächst einfach rechtlos; gerade die Gesetze, die zum Schutz der Armen und sozial niedrig Stehenden gegeben sind, das Gebot des Schulderlasses im 7. Jahr, das Verbot des Zinsnehmens und drgl., finden auf ihn nicht einmal bei der humanen Gesetzgebung des Dt Anwendung (Dt 15 3 23 21). Anders der *gêr*, d. h. derjenige Volks- bzw. Stammesfremde, der im Gebiet eines Stammes bzw. des Volks Aufnahme gefunden, sich dort angesiedelt und die Stellung eines Schutzbefohlenen erhalten hat[1]. Nur auf einen solchen beziehen sich die gesetzlichen Bestimmungen über den Verkehr mit dem *gêr*,

[1] In alter Zeit ist volks- und stammesfremd vollständig gleichbedeutend; unter der Herrschaft der Stammesverfassung ist z. B. der nichtjudäische Levite im Stamm Juda so gut ein *gêr*, wie der Kanaaniter (Jdc 17 7).

nicht aber auf jeden Heiden ohne weiteres, wie das moderne Judentum gerne glauben machen möchte. Dieser *gêr* stand unter dem Schutz des Stammesgottes, er genoss bei den Hebräern zwar nicht die vollen Rechte des Stammesangehörigen, aber doch einen im Vergleich mit anderen Völkern hohen Rechtsschutz. Seine Stellung wurde namentlich dadurch eine günstige, dass ihm und seiner Familie der Anschluss an den Stamm und die volle Aufnahme sehr erleichtert wurde, sie galt offenbar in alter Zeit als das Wünschenswerte (vgl. S. 299); später wurde dies freilich anders (vgl. Dt 23 3 ff.). So verlangte es von Alters her die Sitte, dass man den *gêr* nicht gewalttätig behandelte und vor allem ihm den unparteiischen Rechtsschutz vor Gericht nicht entzog: „ihr wisset ja, mahnt das Gesetz, wie es einem Fremden zu Mute ist" (Ex 22 20 23 9). Das Dt wiederholt in den verschiedensten Formen die Aufforderung, Fremde und Leviten, Wittwen und Waisen menschlich zu behandeln, mildtätig gegen sie zu sein (Dt 14 29 24 14 19 ff.), sie an der allgemeinen Festfreude teilnehmen zu lassen (16 11 ff.), ihr Recht nicht zu beugen (24 17). Eben weil der Fremde als solcher niedriger steht, bedarf er doppelt der Liebe (Dt 10 19 26 11 ff.). Bei alledem aber bleibt der *gêr* und vollends der *nokhrî* auch für das Dt ein Mensch zweiter Klasse (vgl. Dt 14 21). Selbstverständlich ist dabei, dass der *gêr* sich in gewissem Sinn der Religion seiner Schutzherren anbequemt (Ex 23 12 20 10 Dt 16 11 ff. 26 11 ff. 31 12). Unter dieser Voraussetzung ist sogar davon die Rede, dass er in den Bund Jahves mit seinem Volk aufgenommen ist (Dt 29 10 f. Jos 8 33 35; vgl. dagegen Neh 9 2). Doch verlangt die alte Zeit auch hierin von ihm wenig (Dt 14 21). Viel weiter geht das Priestergesetz mit seinen Forderungen an den *gêr*: es wird ihm auferlegt, den Götzendienst, den Genuss von Blut und Zerrissenem, überhaupt alles was als Greuel den Israeliten verunreinigt, zu meiden (Lev 17 8 10 ff. 15 f. vgl. dagegen Dt 14 21 Lev 18 26). Er soll nicht nur den Sabbat halten und darf die Erntefeste mitfeiern, sondern er muss auch mit den Israeliten am Versöhnungstag fasten (Lev 16 29), darf in der Passahwoche kein gesäuertes Brot essen (Ex 12 19, das Fest selber kann er nicht begehen, wenn er nicht beschnitten ist), er muss alle Uebertretungen des Gesetzes sühnen gerade wie die Israeliten (Num 15 14 26 29) und überhaupt den Namen Jahves heilig halten (Lev 24 16), — alles das im Interesse Israels, damit innerhalb des Volkes keine Sünde sei. Dafür allerdings geniesst er rechtlich den

weitgehendsten Schutz: die Gleichheit vor Gericht wird ihm ausdrücklich zugesichert (Lev 24 22 Num 35 15, vgl. Ez 47 22), ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem blossen Appell an die Humanität in den alten Gesetzen. Worin er noch hinter dem Eingeborenen zurücksteht, ist vor allem das, dass er vom eigentlichen Gottesdienst ausgeschlossen ist, z. B. vom Passah (Ex 12 47 f), und ebenso das Recht des Konnubiums nicht hat (Ezr 9 1 f. 11 ff. 10 2 ff.). Beides erwirbt er sich erst dadurch, dass er den Akt der Beschneidung an sich vollziehen, d. h. sich in die Gemeinde aufnehmen lässt (Ex 12 47 f. Num 9 14 Gen 34 14). Dass der *gêr* trotz allem keineswegs als ebenbürtig betrachtet wird, zeigt die Vorschrift, dass der *gêr* einen israelitischen Sklaven eigentlich nicht halten soll. Wenn je ein israelitischer Mann in die Zwangslage kommt, sich einem *gêr* zu verkaufen, so darf dieser ihn nicht als Sklaven behandeln, sondern soll ihn als freien Lohnarbeiter betrachten, und jederzeit behalten die Verwandten des Verkauften das Recht, ihn auszulösen (Lev 25 47 ff.).

B. Eherecht.

Als Ergebnisse der in § 20 gegebenen Darstellung können wir hier folgende Sätze voranstellen:

1. Die Ehe ist eine reine Privatangelegenheit, an welcher Gemeinde und Staat keinerlei direktes Interesse haben. Sie bedeutet den Uebergang der Frau aus ihrer Familie in die des Mannes.

2. Ein Unterschied zwischen legitimer Ehe und illegitimer im Sinn des griechisch-römischen Gesetzes existirt nicht. Desshalb kann auch die Giltigkeit der Ehe nicht von irgend welchen Formeln abhängig gemacht werden.

3. Die Frau ist rechtlich betrachtet das Eigentum des Mannes, der sie durch Kauf erworben hat.

4. Der Mann kann die eigene Ehe nicht brechen, Ehebruch mit der Frau eines anderen ist Eigentumsverletzung. Die Frau kann nur die eigene Ehe brechen.

5. Der Mann kann beliebig viele Frauen und Nebenfrauen haben.

6. Dem Mann allein steht das Recht zu, die Ehe aufzulösen.

Dass über alle diese Punkte wenig oder keine ausdrücklichen Gesetzbestimmungen sich finden, hat seinen Grund darin,

dass sie ganz allgemein durch die Sitte anerkannt waren, und dass die Ehe als reine Privatsache keinerlei gesetzliche Regelung bedurfte. Die wenigen vorhandenen Gesetze betreffend die Ehe beziehen sich auf die Ehehindernisse, den Spezialfall der Leviratsehe und die Ehescheidung.

1. Die Ehehindernisse. Das Bundesbuch enthält keine die Freiheit zur Eingehung der Ehe beschränkenden Vorschriften.

Das Deuteronomium verbietet: a) die Verschwägerung mit heidnischen Völkern, b) die Ehe mit nahen Blutsverwandten.

a) Als Beweggrund des Verbots der Verschwägerung mit den Kanaanitern (Dt 7 1ff.) und anderen heidnischen Völkern (23 4ff.) wird die drohende Gefahr angegeben, dass die kanaanitischen Weiber ihre israelitischen Männer zu ihrem Götzendienst verführen könnten [1]. Mit dieser Forderung tritt das Dt in bewussten Gegensatz zu der bisher herrschenden Sitte. Ganz allgemein wird von dem späteren Erzähler (Jdc 3 5f.) die Sünde Israels in der Richterzeit darin gefunden, dass sie die Probe nicht bestanden, welche Jahve ihnen in dem Fortbestand der Kanaaniter auferlegte, sondern sich mit ihnen verschwägerten. Eine Reihe von einzelnen Beispielen zeigen uns, dass bis in die spätere Königszeit herein das Konnubium mit den Landeseingeborenen etwas ganz Unverfängliches und Selbstverständliches war. Ruth ist eine Moabitin (Ruth 1 2f.), Simson freit ein philistäisches Weib (Jdc 14 1ff. 16 4ff.), der grosse Künstler Churam-Abi ist der Sohn einer Israelitin und eines Tyriers (I Reg 7 14), Uria der Hetiter hat eine Israelitin zur Frau (II Sam 11 3), um von Davids und Salomos Weibern ganz zu geschweigen (II Sam 3 3 I Reg 11 1 vgl. auch I Chr 2 17 I Reg 16 31). Endlich verrät das Dt selbst den Abstand der bisherigen Praxis und öffentlichen Meinung von seinen Forderungen darin, dass es ohne weiteres gestattet, kriegsgefangene fremde Weiber zu Nebenfrauen zu nehmen (21 10ff.). In dem Mass, wie in der späteren Königszeit allmählich an Stelle des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Israeliten und Kanaanitern der grimmige Hass trat, mögen natürlich auch Bedenken gegen das Konnubium laut geworden sein, sicherlich aber waren diese zunächst nicht religiöser, sondern sozialer Art. Vielleicht darf man schon in Gen 34 einen Ausdruck

---

[1] Dieselbe Bestimmung in Ex 34 15f. gehört ebenfalls der deuteronomistischen Erweiterung des alten Dekalogs an.

derselben sehen. Beim Dt hängt das Verbot zusammen mit dem Platzgreifen einer gewissen partikularistischen Engherzigkeit. Welchem Umstand die Edomiter und Aegypter ihre Ausnahmestellung verdanken (23 8f.), ist uns nicht mehr durchsichtig. — Dass die Durchführung der Dt'schen Forderungen auf grossen Widerstand stiess und zunächst nicht gelang, beweist die Tatsache, dass nach dem Exil die Zurückgekehrten, die Priester voran, ohne Skrupel sich fremde Frauen nahmen, und Ezra erst nach hartem Kampf ihre Entfernung durchsetzen konnte (Ezr 9 und 10).

b) Von Ehen mit nahen Verwandten werden im Dt ausdrücklich verboten: Die Ehe mit dem Weib des Vaters (23 1 27 20), mit der Ganz- oder Halbschwester (27 22), mit der Schwiegermutter (27 23). Auch hierin haben wir weniger den Ausdruck der damals herrschenden Sitte als vielmehr eine Polemik gegen dieselbe zu sehen. Als Blutschande verwarf die altisraelitische Sitte, soweit wir sehen, die Ehe des Vaters mit der eigenen Tochter, die nach Gen 19 30ff. in Moab und Ammon vorgekommen zu sein scheint; ebenso wurde dementsprechend wohl die Ehe des Sohns mit der leiblichen Mutter verurteilt. Dagegen war die Ehe mit der Frau des Vaters (die nicht die eigene Mutter war) in alter Zeit nicht anstösssig, giengen doch die Weiber (bes. Kebsweiber) wie jeder andere Besitz auf den Erben über (s. S. 355). Nicht minder war die Ehe mit der Schwester bzw. Halbschwester üblich (s. u.). Womit das Verbot der Ehe mit der Schwiegermutter zusammenhängt, entzieht sich unserer Beobachtung. Auch hier ist es dem Gesetz nicht gelungen, die Macht der Sitte zu brechen: zu Ezechiels Zeit scheint die Blutschande mit dem Weib des Vaters wie mit der Schwiegertochter und Schwester häufig vorgekommen zu sein (Ez 22 10f.).

Das priesterliche Gesetz begreift unter den Blutsverwandten, mit denen die geschlechtliche Verbindung verboten ist: 1) die Mutter wie überhaupt das Weib des Vaters, 2) die Schwester und Halbschwester, 3) die Enkelin, 4) die Tante von väterlicher und mütterlicher Seite, 5) das Weib des Oheims von väterlicher Seite, 6) die Schwiegermutter, 7) die Schwiegertochter, 8) das Weib des Bruders, 9) verboten ist auch die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Lev 18 6—18 vgl. 20 11ff.). Es fehlt auffallender Weise das Verbot der Ehe mit der Tochter; erlaubt ist dagegen die Verbindung zwischen Oheim und Nichte, mit dem ver-

wittweten Weib des Oheims mütterlicherseits, und die von Gewisterkindern. Im Grossen und Ganzen entsprechen diese Vorschriften dem, was die vorislamische Sitte der Araber forderte und Muhammed zum Gesetz erhob. Auch römische und griechische Sitte verwarf die Ehe mit Mutter, Tochter, Schwester und Tante (vgl. DILLMANN z. Lev 18).

Das Gesetz selber bezeichnet diese Ehen als kanaanitische Gräuel (Lev 18 3 24ff.) und gibt sich als Reaktion der ächt israelitischen Sitte dagegen. Allein mit Unrecht. Denn wollte man auch die Vererbung der Weiber von den Kanaanitern übernommen sein lassen, so müssen doch die vielen Verwandtenehen, die uns in der Patriarchensage erzählt werden, als für die echt israelitische Sitte charakteristisch gelten. Der Vetter hatte unter allen Freiern den Vorzug (s. S. 141). Jakob hatte zwei Schwestern gleichzeitig zu Frauen, Abraham hatte seine eigene Halbschwester zur Ehe, und noch zu Davids Zeit galt in des Königs Familie eine solche Ehe zwar als etwas Ungewöhnliches, aber doch als unanstössig (II Sam 13 13). Mose selbst war der Sohn einer Ehe von Neffe und Tante (Num 26 59). Die Schwagerehe endlich (von der gleich nachher zu reden sein wird) spielt zu allen Zeiten eine sehr wichtige Rolle, ja die ursprüngliche Leviratsehe scheint eine viel weitere Ausdehnung zu haben, so dass auch die Ehe mit der Schwiegertochter von der Sitte vorgeschrieben war (Gen 38). Im Zusammenhang damit mag auch die Ehe mit der Halbschwester und mit der Tante gestanden haben.

Wenn so die altisraelitische Sitte gerade die Ehe unter nahen Verwandten bevorzugt, so wird der Grund, der diese Eheverbote hervorrief, nicht oder jedenfalls nicht vorzugsweise in dem horror naturalis, auch nicht in der Ansicht, dass sie dem Wesen und der Natur der Blutsverwandtschaft widerstreiten, zu suchen sein und noch weniger in der Erkenntniss der Schädlichkeit der Verwandtenehen. Man wird vielmehr auch hier religiöse Gründe vermuten dürfen. Diese Ehen sind zusammengestellt mit der Tierschande und dem Umgang mit der Menstruirenden. Ersterer lag sicher eine religiöse Vorstellung zu Grund, letzterem vermutlich ebenso irgend etwas Abergläubisches. Auch bei der Blutschande wird man etwas Aehnliches annehmen müssen. Nach Am 2 7 giengen Vater und Sohn zu derselben Dirne, um Jahves Namen zu heiligen; war das Absicht, „so musste es sich doch wohl um irgend eine gräuelvolle Verbündung zwischen Vater und Sohn

handeln“. Vollends bei der Leviratsehe ist kein Grund einzusehen, warum sie aus moralischen Gründen hätte abgeschafft werden sollen. Dagegen diente die Leviratsehe ursprünglich religiösen Zwecken (vgl. S. 136); vielleicht dürften ähnliche Motive auch für die übrigen Verwandtenehen in Betracht gekommen sein.

2. Die Leviratsehe. Es ist schon oben (S. 134f.) davon die Rede gewesen, wie die Furcht vor Kinderlosigkeit zur Leviratsehe führte. Ganz im Einklang mit der uralten Sitte[1] bestimmt das Dt (25 5ff.), dass der überlebende Bruder die Wittwe des kinderlos Verstorbenen ehelichen muss. Der erste Sohn aus dieser Ehe soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, so dass dessen Name und Erbe bestehen bleibt. In der alten Sitte erstreckte sich jedoch diese Verpflichtung noch weiter als bloss auf den Bruder. Dass der Vater des Toten unter Umständen einzutreten und seine Schwiegertochter zu heiraten hatte, geht aus Gen 38 (vgl. besonders v. 26) deutlich hervor. Die ganze Entwicklung des Buches Ruth beruht darauf, dass überhaupt der nächste erbberechtigte Agnate zugleich die Verpflichtung zur Heirat der Wittwe hatte.

Neben der Einschränkung der Verpflichtung auf den Bruder findet sich aber im Dt noch eine andere Abschwächung. Die Geschichte von Juda und Tamar lehrt, dass die alte Sitte es nicht gestattete, dass einer sich unter irgend welchem Vorwand der Schwagerehe entzog, wenigstens der Schwager und Schwiegervater nicht. Ist der Erzähler der Ruthgeschichte gut unterrichtet — die ganze Sache erscheint im Buch als eine nicht ganz richtig verstandene Antiquität —, so wäre es den entfernter stehenden Agnaten schon in alter Zeit frei gestanden, unter Verzicht auf das Erbe der Pflicht zur Ehe sich zu entschlagen. Diese Freiheit gibt das Dt auch dem Bruder des Verstorbenen. Er hat ohne weiteres das Recht zu sagen: „ich habe keine Lust, die Wittwe zu nehmen“. Gibt er diese Erklärung vor der zuständigen Behörde ab, „so soll seine Schwägerin in Gegenwart der Vornehmsten der Stadt ihm den Schuh von seinem Fuss abziehen, ihm ins Angesicht spucken, und sprechen: So soll es jedem ergehen, der die Familie seines Bruders nicht fortpflanzen will, und seine Familie soll fortan in Israel Barfüsserfamilie heissen“. Ueber die Bedeutung dieser Ceremonie s. S. 348.

---

[1] Auch bei den Arabern ist die Schwagerehe allgemein üblich.

Eine weitere Abschwächung ist die Folge einer unten näher zu besprechenden Aenderung des Erbrechts. Noch das Dt hat bei der Leviratsehe sicher solche Fälle im Auge, wo der Verstorbene keinen *Sohn* hinterliess; die Frage, ob Töchter vorhanden sind, kam gar nicht in Betracht, da diese doch nicht erbberechtigt waren und die Familie nicht fortpflanzen konnten. Sobald nun (Num 27 4 P) in Ermanglung von Söhnen die Töchter ein Erbrecht erhielten, war die notwendige Folge, dass die Schwagerehe auf solche Fälle beschränkt wurde, wo der Verstorbene überhaupt keine *Kinder* hinterlassen hatte. Denn die Wittwe zu heiraten, wenn das Erbe der Tochter zufiel, hatte keinen Sinn; dann kam das Erbe ja doch nicht an den ersten Sohn aus der Leviratsehe. Der alte Brauch wirkt aber auch hier nach, wenn wenigstens daran festgehalten wird, dass die Erbtochter keinen Stammesfremden heiraten darf.

Zeigt sich schon hierin eine Auflösung der alten Sitte, so wird in P die Schwagerehe geradezu als Blutschande verboten (Lev 18 16 20 21). Im Buch Ruth erscheint sie dem entsprechend als eine in grauer Vorzeit geübte Sitte. Dass die Polemik von P sich nicht aus moralischen Gründen erklären lässt, sondern nur daraus, dass hinter der Schwagerehe irgend welche Familiensuperstition steckte, ist schon bemerkt worden (S. 344). Wenn überhaupt, so hat P jedenfalls nicht auf die Dauer gesiegt, die uralte Volkssitte war mächtiger, als das geschriebene Gesetz (vgl. Matth 22 24).

3. In Betreff der Ehescheidung enthält nur das Dt bestimmte Vorschriften. Im Einklang mit der alten Sitte wird die Scheidung ganz in das Belieben des Mannes gestellt; derselbe hat das Recht, sich von seiner Frau zu scheiden, „wenn er etwas Widerwärtiges an ihr entdeckt". Er ist gehalten, ihr einen Scheidebrief auszustellen (*ṣêpher kerîthûth* vgl. Jes 50 1 Jer 3 8), eine Sitte, die in ein ziemlich hohes Alter hinaufreichen dürfte.

Dabei ist jedoch die Tendenz des Dt unverkennbar, die Scheidung etwas zu erschweren. Ob man hiefür den Ausdruck *ʿerwath dâbhâr* anführen darf, ist sehr fraglich[1]. Dagegen ver-

[1] Zur Zeit Christus stritt man sich bekanntlich über die Bedeutung des Ausdrucks. Die strengere Schule des Schammai verstand ihn von unkeuscher Aufführung und schamlosem Betragen der Frau, die mildere Schule des Hillel, welcher die Rabbinen folgten, erklärten ihn als „etwas Abscheuliches oder sonst irgend eine andere Sache".

bietet das Dt die Zurücknahme der geschiedenen Frau in die Ehe, wenn dieselbe inzwischen einen anderen Mann geheiratet hatte und von diesem durch Tod oder Scheidung frei geworden war (ebenso Jer 3 1). Dass dies nicht der alten Sitte entsprach, wird man aus Hos 3 3 schliessen dürfen (cf. II Sam 3 14 ff.). Die altarabische Sitte gestattete die Wiederverheiratung, und der Koran macht geradezu zur Bedingung, dass die geschiedene Frau nur dann zurückgenommen werden darf, wenn sie inzwischen das Weib eines andern geworden ist. Die gleiche Ten denz verrät sich, wenn in zwei andern Fällen das Dt die Scheidung überhaupt verbietet: 1) wenn ein Mann seine Frau fälschlicher Weise beschuldigt hat, dass sie nicht als Jungfrau in die Ehe getreten sei (22 13 19), 2) wenn ein Mann eine von ihm geschwächte Jungfrau heiraten muss (22 28 f.). Letzteres steht in direktem Widerspruch mit der alten Sitte, die nicht einmal die Heirat unter allen Umständen verlangte. — Dass sich im späteren Verlauf eine Richtung ausbildete, welche die Ehe überhaupt für unauflöslich hielt, zeigt Mal 2 10—16.

C. Sachenrecht und Forderungsrecht.

Dass die Grundbestimmungen über Eigentum u. s. w. fehlen, kann nicht wundern. Die vorhandenen Gesetze beziehen sich auf die Disposition über das Eigentum, auf das Schuldwesen, auf die Haftpflicht. Namentlich bei letzterem wird sich zeigen, wie Zivil- und Strafrecht vollständig in einander übergehen.

1. Kauf- und Verkauf bewegten sich im alten Israel in den einfachsten Formen und die komplizirten Fragen, die das grosse Gebiet des Irrtums und der Uebervorteilung im weitesten Sinn, sowie den Rücktritt vom Kauf betreffen, bestanden für das alte Recht nur in verschwindendem Masse. Das Gesetz beschränkt sich auf eine allgemeine Vorschrift über rechtes Gewicht und Mass. Israel war eben noch kein Handelsvolk.

Gewisse Förmlichkeiten waren beim Kauf und Verkauf wichtiger Gegenstände, namentlich von Grundbesitz, schon frühe erforderlich. Das einfachste und älteste war, den Kauf vor Zeugen zu vollziehen, d. h. das Kaufgeld vor deren Augen zu zahlen (Gen 23 7—20). Eidschwur und Geschenke mochten wie jeden, so auch diesen Vertrag bekräftigen (Gen 21 25 ff.). Eine förmliche Kaufurkunde wird erst aus der Zeit des Jeremia erwähnt (Jer 32 7 ff.), und zwar scheint sie nach dem jetzigen Wortlaut des Textes in

einem doppelten Exemplar ausgefertigt worden zu sein, einem versiegelten und einem offenen; sie wird einem dritten Mann zur Aufbewahrung gegeben (vgl. jedoch STADE ZAW 1885 176 ff.). Zeugen und Siegel dürfen nicht fehlen, sie sind bei jeder Urkunde die Hauptsache. Dass dies zu Jeremias Zeit schon das gewöhnliche war, wenigstens beim Kauf von Grundstücken, geht aus Jer 32$_{44}$ hervor.

Eine eigentümliche alte Sitte ist uns schon oben bei Besprechung der Leviratsehe begegnet. Ps 60$_{10}$ (cf. 108$_{9}$) wird für die Besitzergreifung das Bild gebraucht, „den Schuh auf etwas werfen“. Dem entsprach der Akt des Schuhausziehens, der nach Ruth 4$_{7}$ in alter Zeit bei jedem Handel vorgenommen wurde. Der Verkäufer gab seinen Schuh dem Käufer zum Zeichen des Verzichts auf das Kaufobjekt. Da es sich bei der Ablehnung der Leviratsehe wesentlich auch um Verzicht auf den Besitz des Erbgutes handelte, so fand nach dem Dt dieser symbolische Akt auch hier seinen Platz. In wie weit die Angabe über den regelmässigen Vollzug dieser Ceremonie richtig ist, entzieht sich unserer Kontrolle; der Verfasser des Buchs Ruth kennt sie nur als eine Antiquität.

2. Für die freie Verfügung über das Eigentum lag eine Schranke in der Pietät, die der Sohn seinen Vorfahren schuldete. Namentlich mit Grund und Boden fühlte sich der Einzelne so eng verwachsen, als nur je ein rechter Bauer. Der väterliche Acker war heilig, lag doch vielfach darin der Vater begraben, zu dem sich Söhne und Enkel einst beigesellen wollten. „Bewahre mich Jahve davor, dass ich das Erbe meiner Väter dir abtreten sollte“, sagte Nabot zu Ahab (I Reg 21$_{3}$).

Hieraus erklären sich die gesetzlichen Bestimmungen über das Recht der Auslösung, das dem freien Kauf und Verkauf beschränkend entgegentrat. Eine gesetzliche Bestimmung dieses Rechts findet sich allerdings erst in P (Lev 25$_{24}$), dahin gehend, dass für einen verarmten Israeliten, der seinen Grundbesitz verkaufen muss, der nächste Verwandte das Einlösungsrecht haben soll. Dass aber auch schon die alte Sitte dem (erbberechtigten?) Verwandten ein solches Vorkaufs- und Wiedereinlösungsrecht gab, zeigt Jer 32$_{8}$ff. Ob auch der Eigentümer selbst dieses Rückkaufsrecht in alter Zeit besass, wie es P anordnet (Lev 25$_{27}$), kann fraglich erscheinen; die Anordnung hängt in P aufs Engste mit dem Halljahr zusammen. Dieses Einlösungsrecht ist bei Grundstücken und Häusern auf dem Land zeitlich unbeschränkt,

ebenso nach P bei allem Eigentum der Leviten, dagegen erlischt es bei den Häusern in ummauerten Städten nach Verlauf eines Jahres, wo dann das Haus endgiltiges Eigentum des neuen Besitzers wird (Lev 25 30). Auch dies dürfte (natürlich mit Ausnahme der Bestimmung über die Levitenhäuser) der alten Sitte entsprochen haben. Neu und frei erfunden ist bei P nur die theologische Motivirung dieser Sitte, die darin liegt, dass nach P alles Land überhaupt nicht Privateigentum der Israeliten, sondern Gottes Eigentum ist, so dass die Israeliten nur die Nutzniesser sind, die „Fremdlinge und Beisassen", die auf Gottes Boden wohnen (Lev 25 23 u. a.).

Ebenso gehört nur der Theorie von P an die ohne alle Rücksicht auf Wirklichkeit und Möglichkeit durchgeführte konsequente Ausbildung dieses Satzes durch die Bestimmung, dass jeder verkaufte Grundbesitz (mit Ausnahme der Häuser in der Stadt) in dem alle 50 Jahre zu feiernden Halljahr (s. u. § 71) wieder an seinen alten ursprünglichen Eigentümer zurückfallen soll, und zwar ohne Entschädigung (Lev 25 13ff.). Damit wird überhaupt jeder Kauf zu einem blossen Mietvertrag auf höchstens 50 Jahre.

3. Schuldwesen. Auch auf dem Gebiet des Schuld- und Kreditwesens zeigen die gesetzlichen Bestimmungen bis in die nachexilische Zeit herein eine ausserordentliche Einfachheit der Verhältnisse, die damit zusammenhängt, dass die Hebräer vor dem Exil kein Handelsvolk waren, sondern Ackerbau und Viehzucht trieben und von eigentlichen Kreditgeschäften offenbar wenig verstanden (vgl. S. 218ff.). Noch das Dt kann es sich nicht anders denken, als dass Schuldverhältnisse unter den Israeliten in der Armut Einzelner ihren Grund haben. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiss es nichts. Dies muss man im Auge behalten, um die alten Gesetze über das Schuldwesen zu verstehen, die sich auf die Kreditverhältnisse des Handels gar nicht anwenden lassen, bei denen die Tendenz ganz deutlich die ist, den armen Schuldner vor harter Bedrückung durch den Schuldherrn zu schützen.

Das Bundesbuch zeigt, dass das alte Gewohnheitsrecht dahin gieng, dass der Gläubiger sich durch ein Pfand Sicherheit zu nehmen suchte. In diesem Fall verlangte die Sitte, dass er das Obergewand des Armen nicht länger als bis Sonnenuntergang behielt, war doch der Mantel bei Nacht seine einzige Decke (Ex 22 25). Ausserdem verbot es die gute Sitte, vom Volks-

genossen Wucherzins zu nehmen: leider aber wird dabei nicht angegeben, von welcher Grenze an der Zins als wucherisch galt (Ex 22 24)[1]. Endlich gehört in unser Kapitel die schon erwähnte Bestimmung, dass der Schuldner, der gezwungen war, zur Deckung seiner Schuld sich mit seiner Familie dem Gläubiger zu verkaufen, im 7. Jahr mit den Seinen ohne Lösegeld freigelassen werden sollte; in letzter Linie bedeutete das nichts anderes, als den Erlass der Restschuld.

Dass diese Bestimmungen ihren Zweck nicht erreichten, zeigen die Klagen der Propheten, die einstimmig die Reichen schelten wegen ihrer Härte gegen den armen Schuldner. Ganz in ihrem Geist verschärft daher das Deuteronomium die Bestimmungen über das Schuldwesen. Das Verbot der Pfändung des Mantels wird in sehr zweckmässiger Weise auf den Nothbedarf, d. h. auf alle zum Leben dringend notwendigen Dinge ausgedehnt: weder die Handmühle des Armen, noch die Kleider der Wittwe dürfen gepfändet werden, das hiesse das Leben selbst zum Pfande nehmen (Dt 24 6 13 17). Ueberhaupt soll der Gläubiger nicht das Recht haben, selbst das Haus des Schuldners zu betreten und das Pfand zu wählen, sondern er soll vor dem Haus warten und *das* Pfand annehmen, welches ihm der Schnldner geben will (ibid.).

Das Verbot des Wuchers wird ausgedehnt zum Verbot des Zinsnehmens überhaupt. Dem Volksgenossen gegenüber sind Wucher und Zins identisch (Dt 23 20f. cf. Ez 18 15ff.). Ausdrücklich wird jedoch hinzugesetzt, dass dieses Gesetz nur auf die Volksgenossen beschränkt ist, dem Fremden gegenüber ist Zinsnehmen erlaubt.

Endlich wird das Gesetz über Freilassung der Schuldsklaven erweitert zum Gebot des Erlasses jeden Darlehens im 7. Jahr[2]. Der Gesetzgeber kann sich freilich nicht ganz verbergen, dass er damit eigentlich aus übel ärger macht; streng durchgeführt

[1] Der jetzige Text enthält hinter dem Verbot des Wuchers den Zusatz „ihr sollt keinen Zins ihm auferlegen“, offenbar eine spätere Glosse im Geist des Dt, das Zins und Wucher gleichsetzt (s. u.) WELLHAUSEN, Kompos. d. Hexat. 92.

[2] Das Gebot darauf zu beschränken, dass nur gefordert werde, man solle im 7. Jahr die Schuld nicht eintreiben, also ihre Rückzahlung um ein Jahr verzögern (DILLMANN), wird durch Dt 15 9 unmöglich gemacht. Noch weniger kann es sich bloss um den Zins handeln, da ja das Dt überhaupt jeden Zins verbietet.

musste ein solches Gesetz jedem Borgen, überhaupt jedem Geldgeschäft ein rasches Ende machen. Desshalb appellirt er an die Bruderliebe und Mildthätigkeit seiner Landsleute: „hüte dich, dass nicht in deinem Herzen ein nichtswürdiger Gedanke aufsteige: das Jahr des Erlasses ist nahe! und du nicht einen missgünstigen Blick auf deinen Bruder werfest und ihm desshalb nichts leihest! Vielmehr sollst du ihm geben und zwar unverdrossenen Sinnes“ (Dt 15 1—11). An den Trost: „es wird keine Armen unter dir geben, Jahve wird dich segnen, so dass du vielen Völkern leihen wirst, aber nichts zu entlehnen brauchst“ (v. 4—6), glaubt freilich der Gesetzgeber selber nicht recht (vgl. v. 11). Auch von der Wohltat dieses Gesetzes sind die Fremden ausgeschlossen.

Zu allen diesen Forderungen des Dt vgl. Ez 18 5 ff. Der Erfolg wurde vornehmlich dadurch gehindert, dass die Bestimmungen auf die realen Verhältnisse gar keine Rücksicht nehmen und darum vielfach ganz undurchführbar sind (vgl. Jer 34 8 ff.). Die Juden haben später denn auch prächtig verstanden, diese Gesetze zu umgehen. Dem berühmten Hillel wird die Erfindung des sog. Prosbuls zugeschrieben, d. h. ein in Gegenwart der Richter ausgestellter Vorbehalt, der es dem Gläubiger gestattete, ein Darlehen zu jeder Zeit ohne Rücksicht auf das Erlassjahr einzufordern.

Ebenso wenig durchführbar waren im Grossen und Ganzen die Bestimmungen des Priestergesetzes. Das Verbot des Zinsnehmens wird aufrecht erhalten (Lev 25 35—37). Der Verkauf des Schuldners in die Sklaverei wird auch hier gestattet, doch durch die Vorschrift gemildert, dass sein Herr ihn als freien Lohnarbeiter behandeln soll. Die Freilassung wird jetzt nicht mehr auf das 7. Jahr der Sklaverei festgesetzt, sondern dem ganzen Schema von P entsprechend auf das Halljahr, das alle 50 Jahre gefeiert wird. Da ausserdem in demselben Jahr aller verkaufte Grundbesitz an die Familie, zu deren Erbgut er gehört, zurückfallen soll, so wäre dem Uebel abgeholfen, dass der Freigelassene ganz mittellos dasteht. Auf der anderen Seite wird natürlich durch die Verschiebung auf das 50. Jahr für viele die ganze Bestimmung illusorisch. Auch dieses Gesetz ist übrigens auf die Dauer nicht zur Durchführung gelangt.

Bürgschaft kennt das Gesetz nicht. Die Proverbien verraten, dass mit dieser Einrichtung schon schlimme Erfahrungen

gemacht worden sind, sie warnen eindringlich und wiederholt jeden Weisen davor, Bürge zu werden (6 1ff. 22 27).

4. Haftung und Ersatzpflicht für Eigentumsbeschädigungen. Als oberster Satz gilt bei den Bestimmungen des Bundesbuchs, dass nur der zu Haftung bzw. Ersatz verpflichtet ist, dessen Verschuldung (vorsätzlich oder unvorsätzlich) nachweisbar oder vorauszusetzen ist. Solche Verschuldung liegt vor oder wird angenommen:

1) Bei absichtlicher Schädigung, vor allem beim Diebstahl. Wenn man die Begriffe Privatrecht und Strafrecht auf das hebräische Recht anwenden will, so fällt der Diebstahl unter das Privatrecht; denn er begründet bloss einen Ersatzanspruch für den Bestohlenen, zieht aber keinerlei kriminelle Strafe nach sich. Es wirken hier die alten Nomadengewohnheiten nach, wo Diebstahl und Raub ein Haupterwerbszweig ist. Nur insofern kann man sagen, dass der vom Dieb zu zahlende Ersatz doch auch einen Strafcharakter trug, als schon das alte Gewohnheitsrecht es nicht bei der einfachen Rückgabe bzw. Wiedererstattung des Gestohlenen bewenden liess, sondern dem Dieb noch obendrein eine Busse auferlegte, die dem Bestohlenen zufiel. Interessant ist, den Unterschied zu beobachten, dass bei Geld und Kostbarkeiten der Dieb das Doppelte des Wertes zu zahlen hat, bei Tieren das Fünffache (bei Rindern), bzw. Vierfache (bei Schafen). Nur wenn das gestohlene Tier noch unversehrt sich fand und dem Eigentümer zurückgegeben werden konnte, musste sich dieser mit der Daraufgabe eines zweiten Tiers begnügen (Ex 21 37—22 3 22 6). Unter denselben Gesichtspunkt fällt die Untreue an anvertrautem Gut. — Handelt es sich um Abhandenkommen irgend eines Gegenstandes, wobei der Dieb nicht auf frischer Tat ertappt oder mit Sicherheit zu ermitteln ist, so soll bei einer zwischen zwei Israeliten schwebenden Klage derjenige, den Gott (durchs Los) als den Schuldigen bezeichnet, dem andern das Doppelte des Werts entrichten (Ex 22 8).

2) Als Verschuldung galt weiter grobe Fahrlässigkeit. Das Gesetz zählt folgende Fälle auf, in welchem diese als erwiesen betrachtet oder vorausgesetzt wird:

a) Wenn einer seine Cisterne offen stehen lässt, und das Tier eines anderen fällt hinein, so ist der Besitzer des Brunnens schuldig, das beschädigte Tier zu ersetzen, darf dasselbe aber dann behalten (Ex 21 33).

b) Wenn einer ein stössiges Rind hat und dasselbe nicht sorgfältig hütet, so hat er für den Schaden aufzukommen, den es anrichtet (Ex 21 32 36).

c) Wenn einer sein Vieh frei laufen lässt, und dieses auf dem Feld eines anderen Schaden stiftet, haftet der Eigentümer des Viehs mit dem Ertrag seines Ackers dafür (Ex 22 4).

d) Wenn Feuer auskommt auf dem Feld, ist der, welcher das Feuer angezündet hat, für allen Schaden haftbar (Ex 22 5).

e) Wenn einem Hirten das von anderen anvertraute Vieh gestohlen wird, ist er als schuldig zu betrachten; es wird vorausgesetzt, dass er dasselbe mangelhaft bewacht hat (Ex 22 11; anders, wenn es von wilden Tieren zerrissen wird, s. u.).

f) Wenn einer ein Stück Vieh entlehnt hat, und dieses Schaden leidet, vorausgesetzt, dass der Eigentümer des Tiers nicht dabei ist; auch in diesem Fall wird mangelnde Sorgfalt angenommen (Ex 22 13).

Umgekehrt entsteht da keine Ersatzpflicht, wo eine Verschuldung dem mittelbaren oder unmittelbaren Urheber einer Schädigung nicht nachgewiesen werden kann. So z. B. wenn jemandes Rind das eines anderen totstösst, vorausgesetzt, dass das Rind nicht als stössig bekannt war (s. o.). Der Billigkeit entsprechend soll dann der Verlust von beiden gemeinsam getragen werden, das lebende Rind sollen sie verkaufen und den Erlös, sowie das tote Rind unter sich teilen (Ex 21 35). Dieser Grundsatz von der Schuld als Voraussetzung für die Ersatzpflicht wird auch da durchgeführt, wo es sich um anvertrautes Gut handelt: wenn Kostbarkeiten und Geld, die einem Mann zum Aufbewahren übergeben sind, diesem gestohlen werden, so hat er keinen Ersatz zu leisten, falls er durch einen Eid erweist, dass er sich nicht daran vergriffen hat (Ex 22 6 f.). Ebenso geht der Hirte frei aus, der den Beweis beibringen kann oder eidlich versichert, dass ein ihm übergebenes Stück Vieh von wilden Tieren geraubt worden ist (Ex 22 9 f. 12). Selbst derjenige, unter dessen Hand ein zum Gebrauch entlehntes Tier zu Schaden kommt, ist nicht ersatzpflichtig, wenn der Eigentümer des Tiers zugegen gewesen ist (Ex 22 13 f.).

Das Dt enthält keine näheren Gesetzesbestimmungen über den in Frage stehenden Gegenstand. Was im Priestergesetz gelegentlich hierüber angeordnet wird, stimmt mit dem alten Recht überein. Wer irgend etwas Anvertrautes veruntreut, oder Ge-

stohlenes und Gefundenes ableugnet, oder etwas gestohlen hat, der kommt, wenn er freiwillig den Diebstahl etc. eingesteht, sehr milde davon: er muss das Veruntreute wieder ersetzen und als Busse $^1/_5$ des Werts darauflegen (Lev 24 18 21 5 20—24).

D. Erbrecht.

Das Erbrecht der Israeliten weist ausserordentlich viel Aehnlichkeit mit dem der alten Griechen und Römer auf. Gemeinsam ist ihnen der Grundzug, dass nur die Agnaten erbberechtigt sind. Dies erklärt sich aus der gemeinsamen religiösen Anschauung, aus welcher diese Ordnung herausgewachsen ist, und die schon mehrfach erwähnt wurde: dass nämlich die Agnaten allein den Kult des Verstorbenen fortzusetzen im Stande sind[1]. Auch hier gehört das schriftlich fixirte Recht einer späteren Stufe der Entwicklung an, welche übrigens noch die alte Gewohnheit erkennbar durchscheinen lässt.

Das alte Gewohnheitsrecht schloss die Töchter von der Erbschaft aus. Unter den Söhnen wurde das Erbe so geteilt, dass der Erstgeborene den doppelten Anteil erhielt. Als Erstgeborener galt der erste Sohn des Vaters, nicht der Mutter, es gab also auch da, wo ein Mann mehrere Frauen hatte, nur einen Erstgeborenen. Dieses Vorrecht der Erstgeburt war unabhängig von dem Willen des Vaters, es kam aber vor, dass der Vater dem ältesten Sohn das Erstgeburtsrecht entzog und es dem jüngeren Lieblingssohn zuwandte (vgl. Gen 49 3 22—26 21 1 ff. I Reg 1 11—13); es scheint namentlich die Lieblingsfrau dies häufig für ihren ältesten Sohn durchgesetzt zu haben. Allein die Sitte billigte solche willkürliche Bevorzugung nicht, und das spätere Recht, hierin der alten Sitte treu, verbot sie geradezu (Dt 21 15—17). Als Gegenleistung lag dem Erstgeborenen wohl ob, die noch unverheirateten weiblichen Glieder der Familie in seinem Haus zu unterhalten, war er doch nach dem Tod des Vaters das Oberhaupt der Familie. Leider wissen wir nichts darüber, ob auch der Grundbesitz geteilt wurde oder ungeteilt an den Erstgeborenen fiel, der dann seine Brüder irgendwie abzufinden hatte.

Bei den Söhnen der Kebsweiber ist soviel sicher, dass sie

[1] Stade weist mit Recht darauf hin, wie dies auch in der Sprache sich zeigt, welche für die Verwandten des Mannes, für Onkel, Tante und Vetter eigene Ausdrücke hat: *dôd, dôdâh* und *ben dôd;* während die Begriffe avunculus und matertera umschrieben werden müssen.

ein Erbrecht hatten (Gen 21 11); ob aber das gleiche mit den vollbürtigen Söhnen, kann bezweifelt werden, doch haben wir darüber keine Nachricht. Es scheint, dass in dieser Beziehung viel von dem guten Willen des Vaters und der Brüder abhieng, und dass sich kein festes Gewohnheitsrecht herausbildete. Durch Adoption erhielten sie jedenfalls das volle Erbrecht (Gen 30 3 cf. 50 23). Die Frau als Eigentum des Mannes konnte nicht erben, vielmehr haben sich Spuren davon erhalten, dass ursprünglich die hinterlassenen Frauen wie jedes andere Eigentum an den Erben fielen, eine Sitte, die sich bei den Arabern bis auf Muḥammed erhalten hat (vgl. II Sam 16 21f. I Reg 2 13ff.; vielleicht ist auch Gen 49 3f. 35 22 mit Stade durch diese Sitte zu erklären).

Beim kinderlos Verstorbenen erbte der nächste Agnat; ihm fiel mit Uebernahme des Erbes zugleich die Pflicht zu, die Wittwe des Verstorbenen zu ehelichen (vgl. S. 345). Sonst kehrte die kinderlose Wittwe nach dem Tod ihres Mannes in das väterliche Haus zurück, um von da eventuell wieder verheiratet zu werden (Gen 38 11 Lev 22 13 Ruth 1 8ff.).

Nur in Betreff des Erbrechts der Töchter weist das späte schriftlich fixirte Gesetz eine Aenderung auf, indem es ihnen für den Fall, dass keine Söhne vorhanden sind, die Hinterlassenschaft des Vaters zuspricht[1]. Der ausdrückliche Zweck dabei ist der, zu verhindern, dass „der Name eines Mannes aus seinem Geschlecht verschwinde" (Num 27 4). Zugleich wird aber diesen Erbtöchtern auferlegt, dass sie nur einen Mann aus dem Stamm ihres Vaters heiraten sollen, damit nicht der Besitz durch Heirat an eine ganz fremde Familie fällt (Num 36 1—12). Stade (GVJ I[2] 391) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass hierin ein Kompromiss mit der älteren Anschauung vorliegen dürfte, nach welcher eigentlich der nächste Verwandte des Vaters erben sollte, ganz ähnlich, wie im alten Athen, wo der erbende Agnat die Pflicht übernahm, die Tochter entweder selbst zu heiraten, oder standesgemäss auszustatten. Für den Fall, dass auch keine erbfähige Tochter vorhanden ist, bestimmt dasselbe Gesetz entsprechend der alten Sitte, dass nicht die Angehörigen der Frau, sondern die Verwandten des Mannes erben sollen: zunächst der Bruder, in zweiter Linie der Vaterbruder, dann der nächste Agnat (Num 27 5—11).

[1] Auch jetzt noch erschien es als eine ausnahmsweise Begünstigung, wenn die Töchter mit den Söhnen erbten (Hi 42 15).

Kap. III.

Das Kriegswesen.

§ 48. Das Heer und seine Bewaffnung.

1. Kriegführung und Bewaffnung der Beduinen ist sehr einfach: auf flüchtigem Ross oder schnellem Kamel, die lange Lanze in der Hand, stürmt die Schaar heran, überfällt den ahnungslosen Feind, raubt was zu rauben ist, und entflieht mit der Beute ebenso rasch wieder, wie sie gekommen. Nicht anders geschahen auch *die ersten kriegerischen Einfälle der Israeliten* ins bebaute Land. Soweit überhaupt von einer gewaltsamen Eroberung die Rede sein kann (S. 76f.), handelt es sich jedenfalls nicht um grosse Schlachten, sondern um Streifzüge und die daran sich anschliessenden Gefechte. Kriegspflichtig war jeder, der kriegstüchtig war. Aus dem späteren Gesetz, wornach die Israeliten vom 20. Jahr an als waffenfähig galten (Num 1 2f. 26 2), darf vielleicht geschlossen werden, dass in alter Zeit die Aufnahme der Jünglinge unter die vollberechtigten Krieger des Stammes im 20. Jahr stattfand. Auch im Verlauf der Ansiedlung ist es noch lange so geblieben. Einen Beutezug zu machen oder einen Ueberfall abzuwehren, scharten sich die Männer der Nachbarschaft, des Geschlechts um den tapfersten aus ihrer Mitte. War die Gefahr gross und der Feind übermächtig, so riefen eilende Boten die befreundeten und benachbarten Geschlechter zu Hilfe. War der Feind geschlagen, so kehrte jeder mit seinem Beuteanteil wieder nach Hause zurück. An grosse Kriegsheere darf man nicht denken. Gideon sammelt 300 Mann um sich zu seinem Zug gegen die Midjaniter, der Stamm Dan zählt 600 Krieger; nur in einem Kampf sind grössere Mengen vereinigt, in der Schlacht gegen Sisera, auch da aber sind die Zahlen noch recht bescheidene: der waffenfähigen Männer in Israel sind es im ganzen 40000, und diese haben lange nicht alle am Kampf teilgenommen (Jdc 5 8).

2. Einen hohen Grad von Ausbildung hatte das Kriegswesen bei den alten Landesbewohnern erreicht. Bewaffnung und Kriegführung stammt von den Hetitern in Nordsyrien, die ein wohlorganisirtes Heer hatten. Die glänzendste und angesehenste Truppengattung bildeten die Streitwagen, für die Israeliten der

Gegenstand grössten Schreckens (Jdc 1 19 u. o.). Nach hetitischem Vorbild standen drei Personen (in Aegypten nur zwei) auf jedem Wagen: der Rosselenker, der eigentliche Kämpfer und der Schildträger, der beide deckte. Auch Reiterei hatten die Philister (I Sam 13 5). Unter dem Fussvolk trugen die Schwerbewaffneten einen runden Helm aus Bronce, einen Schuppen- oder Kettenpanzer, broncene Beinschienen, Schwert, Wurfspiess und grosse Lanze; wie die homerischen Griechen hatte jeder seinen Waffen- und Schildträger (I Sam 17 4 ff.). Die Leichtbewaffneten waren Bogenschützen und Schleuderer. Den Kern des Heeres bildeten die stehenden Truppen, die Leibwachen der Fürsten. In wohlgeordneter Schlachtenreihe zogen sie ins Feld, ihr Lager verschanzten sie. An festen Städten und Burgen, die ebenfalls nach dem Muster der nordsyrischen angelegt waren, fehlte es nicht.



Fig. 142. Assyrischer Krieger.

3. Im Kampf mit diesen Feinden haben die Israeliten gelernt. Der grösste Fortschritt, den die Königszeit auf diesem Gebiet brachte, war die Errichtung eines stehenden Heeres. Der Heerbann des Volks, wie er sich früher im einzelnen Fall zusammengefunden hatte, mochte wohl für jene kleinen Reibereien mit den Kanaanitern genügen, — den neuen kriegerischen Aufgaben der Königszeit war er nicht gewachsen; gegenüber den grossen, wohlgeschulten Heeren der Phlilister versagte er. Es scheint, dass schon Saul den Anfang zu der Errichtung eines stehenden Heeres gemacht hat, wenigstens wird in glaubwürdiger Weise berichtet, dass er nach dem Ammoniterkrieg 3000 Mann unter Waffen behalten habe (I Sam 13 2). Wie erwähnt (s. S. 305), war es nicht das unwichtigste Recht des neuen Königs, die Führer und Hauptleute im Heer zu ernennen. Die tapfersten Helden im ganzen Volk zog Saul in solcher Stellung an seinen Hof, so David und wo er sonst einen kriegstüchtigen Mann sah (I Sam 14 52). Selbstverständlich hielt der König sich bewaffnete Trabanten und eine Leibwache. Die Stelle eines Obersten der Leibwache Sauls scheint David bekleidet zu haben (I Sam 22 14).

Den Kern des davidischen Heeres bildeten jene verwegenen und verzweifelten Gesellen, die sich in Adullam um ihn gesammelt und mit ihm in der Wüste, in Ḳeʿîlâh und in Ṣiḳlag sich herumgetrieben hatten, etwa 600 an der Zahl (I Sam 23 13). Diese Leibwache trägt den Namen *gibbôrîm*, ‚die Helden‘, eine andere Bezeichnung für dieselben ist *kerêthî* und *pelêthî* (I Reg 1 8, vgl. mit v. 38). Die gewöhnliche, jedoch keineswegs sichere Erklärung dieses Namens geht dahin, dass die Leibwache Davids zu einem grossen Teil aus Philistern und Kretern (S. 63 f.) bestanden habe und daher vom Volk so genannt worden sei. Sachlich ist immerhin sehr wahrscheinlich, dass sich eine derartige Truppe zum Teil aus fremden Abenteurern und Kriegern rekrutirte. Auch sonst hatte David philistäische Söldner in seinem Dienst. Es wird ein Gathiter Ithai erwähnt, der mit einer Truppe von 600 Landsleuten in Davids Dienste getreten war (II Sam 15 19). Der Führer der davidischen Leibwache war Benaja Ben Jehojada.

So wertvoll eine derartige Schar von 600 entschlossenen Männern für den König sein mochte, so genügte sie doch nicht für die grossen Kriege. Zunächst wurde hiefür im einzelnen Fall durch Sendboten, Feuerzeichen u. dgl. der gesammte Heerbann Israels aufgeboten. Doch waren der Oberfeldherr des Volksheeres (unter David Joab) und wohl auch noch weitere Führer schon in Friedenszeiten vom König ernannt. Es begreift sich, dass bei den fortwährenden Kriegen Davids, namentlich bei den Angriffskriegen, die in fremdem Land geführt wurden, wobei das Heer oft mehrere Jahre nach einander vom Frühjahr bis zum Spätherbst im Felde lag, dies für das Volk ausserordentlich drückend werden musste. Auch brauchte man zu diesen Feldzügen keineswegs immer das ganze Volksheer. Es scheint, dass schon David eine gleichmässige Verteilung der Kriegslasten auf alle Stämme versucht hat, wenigstens dürfte die Zählung der waffenfähigen Männer, die er durch seine Offiziere vornehmen liess, wesentlich derartigen militärischen Zwecken gedient haben (II Sam 24 1 I Chr 21 2). Auf welche Weise eine gleichmässige Aushebung zum Kriegsdienst wirklich durchgeführt wurde, erfahren wir freilich gar nicht. Die Chronik lässt den David sein Heer in zwölf Armeekorps von je 24 000 Mann einteilen, von denen jedes einen Monat im Jahre Dienst tat, eine Nachricht, die auch abgesehen von den übertriebenen Zahlen wenig glaubhaft erscheint (I Chr 27 1 ff.).

Auf Salomo führen unsere Quellen die Einrichtung einer Reiterei und der Kriegswagen zurück (I Reg 5 6 10 26). Die Zahlenangaben (40 000 Paar Wagenpferde und 12 000 Reitpferde I Reg 5 6) sind allerdings in der gewöhnlichen Weise übertrieben, aber an der Sache selber zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Wie in Nordsyrien standen auch bei den Hebräern je drei Soldaten auf dem Wagen, daher die Bezeichnung der Wagenkämpfer als *schâlîsch* (I Reg 9 22 u. o.). Damit war über die Leibwache hinaus ein ziemlich grosses stehendes Heer geschaffen, das in verschiedenen Garnisonstädten untergebracht worden sein soll (I Reg 9 19 10 26). Von da ab bildeten Reiterei und Streitwagen einen wichtigen Bestandteil des israelitischen Heeres (I Reg 16 9 II Reg 8 21 13 7 Jes 2 7 u. a.); wiewohl in dem gebirgigen Land ohne Strassen ihr Gebrauch mehr auf die Ebenen beschränkt gewesen sein wird.

Ueber die sonstige Organisation des Heeres wissen wir nur soviel, dass es in Haufen von 50, 100 und 1000 eingeteilt war, deren jeder seinen eigenen Führer hatte (I Sam 8 12 II Sam 18 1 II Reg 1 9 11 4 u. a.). Mit alledem bildete sich ein Stand von Berufssoldaten heraus. Welches Ansehen diese genossen, kann man darnach bemessen, dass nächst dem König der Feldhauptmann die wichtigste Person im Reich war. Die Propheten sind mit dieser Entwicklung natürlich nicht zufrieden. Sie haben an den Kriegswagen und Rossen, überhaupt an dem ausgebildeten Kriegswesen keine Freude; es sind das weltliche Machtmittel, die nur dazu führen, dass das Volk übermütig wird und der Hilfe Jahves entbehren zu können meint (vgl. z. B. Jes 2 7 Dt 17 16 u. a.).

Die Bewaffnung war die gleiche wie die der alten Landesbewohner; neu war gegenüber von früher der ausgedehnte Gebrauch des Bogens.

4. Das spätere Gesetz enthält über das Kriegswesen nur wenige Verordnungen. Eine merkwürdige Utopie ist das Kriegsgesetz des Dt (20 1 ff.; wahrscheinlich nicht zum Kern des Buchs gehörig). Darnach soll vom Kriegsdienst befreit sein und vor Beginn der Schlacht wieder heimgeschickt werden jeder, der ein Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht, der einen Weinberg bepflanzt und noch nicht davon geerntet, der sich mit einem Weib verlobt und sie noch nicht heimgeführt hat, ja überhaupt jeder, der furchtsam und mutlos ist, damit er die anderen nicht anstecke —; eine herrliche Kriegführung! Nach P sollte, wie

schon erwähnt, jeder junge Mann vom 20. Jahr an bei der Volkszählung als kriegstüchtig in die Musterrollen aufgenommen werden (Num 1 2f. 26 2). Die Leviten sind vom Kriegsdienst natürlich befreit (Num 2 33). Ueber das Princip, nach welchem bei der Aushebung verfahren werden soll, verordnet das Gesetz nichts.

§. 49. Festungen.

1. Ein wichtiger Fortschritt im Kriegswesen der Israeliten war damit gegeben, dass man anfieng einzelne Städte, besonders die Metropolen (S. 300) zu befestigen, d. h. eigentliche Festungen *(mibhṣâr)* zu bauen. Die Kanaaniter hatten ihr Land durch zahlreiche Festungen und Burgen geschützt, die mit ihren hohen Mauern auf die Söhne der Wüste einen gewaltigen Eindruck der Unüberwindlichkeit machten (cf. z. B. Num 13 28). Und wirklich gelang es den Israeliten im Anfang sehr selten, eine feste Stadt der Kanaaniter zu gewinnen. Sie siedelten sich zunächst auf dem offenen Lande an und erbauten dort mit der Zeit ihre meist offenen Ortschaften. In Kriegsnöten blieb nichts anderes übrig, als sich in die Wälder und Höhlen zu flüchten (I Sam 13 6). In der Königszeit wurde das anders: die kanaanitischen Festungen (z. B. Jebus) fielen allmählich in die Hände der Israeliten, und nachdem man den Wert solcher Festungen kennen gelernt hatte, fing man auch an selber solche nach dem Muster der alten kanaanitischen Burgen zu bauen. Vor allem war Jerusalem selbst eine hervorragend starke Festung mit seiner beinahe uneinnehmbaren Akropolis, der ‚Davidstadt‘ (s. S. 44). Salomo legte eine Reihe von Festungen an: Chaṣor und Megiddo an den Strassen von Norden, Gezer, das untere Beth Choron, Ba῾alath gegen Westen, Tamar an der Strasse von Süden, lauter strategisch sehr wichtige Punkte (I Reg 9 15). Wenn man der Chronik glauben darf (II Chr 11 5ff.), sicherte Rehabeam seine Grenze gegen Süden und Westen durch nicht weniger als 15 Festungen. Jerobeam dagegen befestigte Sichem und Pnuel (I Reg 12 25). Ba῾scha versuchte in Rama eine Festung anzulegen, um von da Jerusalem beständig in Schach zu halten. König Asa von Juda gelang jedoch ihre Zerstörung, noch ehe sie vollendet; mit dem Material erbaute er zur Sicherung der Nordgrenze die Festungen Gebha῾ und Miṣpah (I Reg 15 16—22). Als sehr starke Festung hat sich dann später das von Omri gegründete Samaria in der dreijährigen Belagerung durch die Assyrer erprobt (II Reg 17 5). Später haben nament-

lich die Makkabäer (12 35 38 u. a.) und Herodier viele Burgen und Festungen gebaut, unter denen besonders Beth Ṣûr (etwas nördlich von Hebron) in den Makkabäerkriegen, Jotapata (im Norden), Herodium (der sog. Frankenberg südöstlich von Bethlehem), Masada (am Westufer des Toten Meeres) und Machärus (im Osten des Toden Meeres) im grossen jüdischen Krieg eine bedeutende Rolle spielten.

2. Die Befestigung der alten Städte bestand vor allem in einer ringsum laufenden Mauer. Wie wir an den Mauerresten von Jerusalem sehen, waren diese Stadtmauern aus möglichst grossen Werkstücken aufgeschichtet, in alter Zeit häufig ohne Mörtel oder sonstige Bindemittel (Fig. 66 S. 231). Vor derselben war vielfach ein Graben (*chêl* II Sam 20 15) ausgehoben oder der Felsabhang möglichst steil abgeschnitten. In angemessenen Zwischenräumen und namentlich an den Ecken waren jedenfalls bei starken Festungen grosse Thürme eingefügt, mächtige, völlig massive Würfel aus grossen Quadern. Thürme und Mauern waren mit Zinnen (*schemâschôth* Jes 54 12 oder *pinnôth* Zeph 1 16) gekrönt, hinter welchen die Verteidiger geschützt waren. Die Dicke der Mauer gestattete nicht nur die Aufstellung von Truppen oben (Neh 12 31 ff.), sondern auch von Katapulten, welche Steine und Pfeile schleuderten, was zum ersten Mal von Usia berichtet ist (II Chr 26 15). Die Mauerthore, mit starken hölzernen Flügelthüren (Jdc 16 3) und ehernen oder eisernen Riegeln (I Reg 4 13 Jes 45 2 u. a.) verschlossen, waren nicht bloss Pforten, sondern ziemlich geräumige Gebäulichkeiten (daher II Sam 18 24 zwischen den ‚beiden Thoren‘) mit hohen Thürmen, von denen aus der Späher die Umgegend überschauen konnte (II Sam 18 24 ff.), und mit einem Obergemach versehen (II Sam 19 1). Sie waren wohl schon frühe wie heute noch im Winkel angelegt. Gewöhnlich hatten die Städte nur ein Thor (Gen 34 20), das am Abend geschlossen wurde (Jos 2 5).

Es scheint, dass die von den ägyptischen Denkmälern bezeugte alte syrische Sitte, in oder bei jeder festen Stadt eine ganz besonders befestigte Citadelle anzulegen, auch von den Hebräern angenommen wurde; Jerusalem ist uns als eine ‚Burg‘ aus alter Zeit bekannt, denn als eine solche darf man wohl die Davidsstadt im engeren Sinn auf dem steilen Osthügel bezeichnen, vielleicht auch das Millo (vgl. S. 45), ebenso werden Thürme, d. h. Citadellen als Mittelpunkt der Befestigungen von Sichem und Tebeṣ

erwähnt (Jdc 9 46f. 51). Auch sonst lehnten sich die hebräischen Festungsbauten wie die noch älteren palästinensischen Burgen entschieden an den nordsyrischen Typus an, während sie den ägyptischen Backsteinbauten viel weniger ähnlich sehen.

3. In der Belagerung solcher Festungen blieben die Israeliten ziemlich ungeübt. Sie hatten zunächst kein anderes Mittel, als die Stadt mit dem Heer einzuschliessen und etwa auch mit einem Wall zu umgeben, um sie auszuhungern. Gelang es, einer Stadt das Wasser abzuschneiden, so war sie damit gewonnen. Vorsichtiger Weise hütete man sich vor einem direkten Ansturm gegen die Mauern. „Warum seid ihr so nahe an die Mauern herangerückt? Wusstet ihr nicht, dass von den Mauern herabgeschossen wird?“ soll David dem Joab vorgeworfen haben (II Sam 11 22ff.). Höchstens versuchte man, unter irgend welchem Schutzdach mittelst eines Dammes an die Mauer heranzukommen, sie irgendwie zu untergraben und zum Fall zu bringen (II Sam 20 15 II Reg 19 32). Belagerungsthürme, Sturmböcke u. dgl. (Ez 4 2 u. a.) lernten, wie es scheint, die Israeliten erst in den Assyrerkriegen kennen; solche selber zu verwenden, hatten sie aber kaum mehr Gelegenheit bis auf die Makkabäerzeit.

§ 50. Die Kriegführung.

Was wir über die Kriegführung wissen, lässt sich dahin zusammenfassen, dass sie zu allen Zeiten recht roh war. Das Dt verordnet, dass vor der Schlacht der Priester den Soldaten Mut zusprechen solle, — auch ein Zeichen seiner Zeit; die alten Israeliten hatten dies wahrlich nicht nötig. Dagegen pflegte man das Orakel zu befragen (Jdc 20 27f. I Sam 14 37 23 2ff. 28 6 I Reg 22 5ff. u. a.), auch etwa zu opfern (I Sam 7 8ff. 13 9ff.). In alter Zeit durfte das kriegerische Palladium, die Lade Jahves, bei grösseren Kriegszügen nicht fehlen (I Sam 4 4ff. cf. II Sam 5 21).

Man zog im Frühjahr zu Felde, um vor Anbruch des Winters wieder heimzukehren (II Sam 11 1 u. a.), wodurch sich die Kriege, namentlich die Belagerungen fester Städte, in die Länge zogen. Das Heer in geordneter Schlachtreihe aufzustellen, hatten die Israeliten bald von ihren Gegnern gelernt. Wo es angieng, legte man dem Feind einen Hinterhalt, überfiel ihn unvermutet, umgieng seine Schlachtlinie, suchte ihn von verschiedenen Seiten zugleich zu fassen, — sonst aber bestand die ganze Feldherrnkunst berühmter Heerführer in persönlicher Tapferkeit und Gewandtheit (Jdc 7 16

I Sam 11 11 15 5 II Sam 5 23 18 2). Mit lautem Kriegsgeschrei *(terûʿâh)* stürzte sich die Schlachtreihe auf den Feind. Das Gefecht bestand in Einzelkämpfen, wobei die Gewandtheit und Tapferkeit der Einzelnen zur Geltung kam. — Das Lager war als Wagenburg befestigt (*maʿgâl* I Sam 17 20 u. a.). In demselben blieb der Tross unter Bewachung eines Teils der Mannschaft zurück (I Sam 17 22 30 24). Recht naiv sind die Forderungen des Dt in Betreff der Reinhaltung des Lagers auch vor dem Feind (23 10 ff.).

Das Verfahren gegen die gefangenen Feinde lässt an Grausamkeit nichts zu wünschen übrig. Der Krieg war ein Krieg Jahves, der selbst als *jahve ṣebhâʾôth*, als „Gott der Heerscharen Israels", mit dem Heerbann auszog. Sein Volk nannte sich darum *jisrâʾêl* d. h. ʾÊl streitet; man ‚heiligte' einen Krieg, d. h. man rüstete sich auf denselben, wie auf eine kultische Feier durch Abstinenz (vgl. II Sam 11 9—13). Daraus erklärt sich die barbarische Sitte des Banns *(cherem)*. Jahve wird vielfach die ganze Beute geweiht. Das ist der Dank für Jahves Hilfe, aber eben darin wirkt sich auch der Zorn Jahves gegen seine Feinde aus (vgl. I Sam 28 18). Die Vollstreckung des Banns besteht darin, dass alles, was lebt, niedergehauen, die Stadt dem Erdboden gleichgemacht wird. Dieselbe Sitte findet sich bezeichnender Weise z. B. bei den Moabitern wieder, vgl. Zeile 11 und 12 der Mesainschrift: „ich brachte alle Leute der Stadt um zur Augenweide für Kamosch und Moab". Wie grausam es auch sonst, wo es sich nicht um den *cherem* handelte, zugieng, zeigt II Reg 8 12: „die festen Städte wirst du in Brand stecken, ihre jungen Männer mit dem Schwert umbringen, ihre Kinder zerschmettern, und ihre Schwangeren aufschlitzen". So ist ein Menahem gegen israelitische Städte im Bürgerkrieg verfahren (II Reg 15 16 vgl. Jdc 8 16 u. o.). Sogar das sonst so milde Dt will bei eroberten Städten nur Weiber und Kinder verschont d. h. zu Sklaven gemacht wissen, und wenn es verlangt, dass bei der Belagerung einer Stadt die Fruchtbäume nicht unnötig umgehauen werden sollen, so zeigt dies deutlich, was Kriegsbrauch war (Dt 20 10 ff.). Was an Männern und Weibern nicht niedergemetzelt wurde, kam in die Sklaverei. Die Gefangenen und die sonstige Beute wurden unter die Soldaten verteilt, wobei ausdrücklich erzählt wird, dass es von David her stehender Brauch gewesen sei, dass auch die beim Gepäck zurückbleibenden ihren Anteil erhielten (I Sam 30 24).

Vierter Teil.

Sakralaltertümer.

Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. 2 Bde. Heidelberg 1837—1839 (Bd. I in 2. Aufl. 1874). — Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte. Freiburg 1893. — Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (I. Geschichte des Kultus). 3. Ausg. 1886. — WRSmith, The Religion of the Semites, Edinburgh 1889; — ders., Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885. — Wellhausen, Reste arabischen Heidenthumes, Skizzen und Vorarbeiten III, Berlin 1887. — Noeldeke, ZDMG 1886, 148 ff. 1887, 707 ff.

Kap. I.

Der Ort des Gottesdienstes.

§ 51. Die ältesten Stammesheiligtümer der Bᵉnê Jisrâ'êl vor der Ansiedlung.

1. Religion und Kultus der Israeliten gehen auf eine gemeinsame ursemitische Religions- und Kultusform zurück. Die Hauptzüge derselben können wir allerdings nur indirekt erschliessen. Die Vergleichung der verschiedenen semitischen Kulte ergibt gewisse gemeinsame Merkmale, die wir als ursemitisch ansehen dürfen. Am meisten Dienste leistet uns hiebei die altarabische Religion und ihr Kult (cf. S. 7). Wir kennen dieselbe freilich nur aus der Periode ihres Niedergangs und auch da nur aus spärlichen Resten der Literatur. Allein diese genügen, um uns zu zeigen, dass wir hier eine sehr primitive Gestalt der semitischen Religion vor uns haben. Vor allem — und das macht den grossen Unterschied von der assyrisch-babylonischen und der phönicisch-kanaanitischen Religion aus — lernen wir hier die semitische Religion nicht als Religion eines Kulturvolkes, sondern als Reli-

gion von Nomaden kennen. Schon dies spricht dafür, dass die altarabische Religion von allen uns bekannten semitischen Religionen der ursemitischen Religion am nächsten kommt. Zudem sind die Beduinen des inneren Arabiens von fremden Völkern kaum beeinflusst worden, und ihre Entwicklung ist auf religiösem Gebiet vielleicht noch mehr als auf anderen eine ausserordentlich langsame und derartige gewesen, dass von dem ursprünglichen Charakter nichts wesentliches verändert oder verwischt worden ist. Jedenfalls als Kultus von Nomaden steht dieser Kult dem der nomadisirenden Israeliten sehr nahe, wie eine weitgehende, in Einzelheiten sich erstreckende Uebereinstimmung beweist.

Was den Ort des Gottesdienstes anlangt, so geht die allgemeine semitische Anschauung, wie übrigens auch die aller anderen Religionen, ursprünglich dahin, dass der Gott an dem Heiligtum, wo er verehrt wird, seinen Wohnsitz hat.

Welcher Art die Gottheit, welche ein Geschlecht oder Stamm verehrt, ursprünglich auch gewesen sein mag[1] — sobald sie zu einer bestimmten Gemeinschaft in Beziehung tritt, muss sie in der Mitte oder in der Nähe dieser Gemeinschaft ihre Wohnung haben; die Verehrer und Diener des Gottes müssen mit ihm verkehren können. Zunächst suchte und fand man die Gottheit in irgend welchen Gegenständen der Natur, die dem Menschen in seiner Umgebung besonders auffielen: hohe Berge, eigentümliche Felsen, prächtige Bäume, liebliche Quellen. Weiterhin suchte man selbst solche Gegenstände zu schaffen, die der Gottheit als Wohnsitz dienen konnten; man ahmte Stein und Baum nach in der Steinsäule und dem Holzpfahl. Indem man diese aufrichtete, lud man den Gott ein, hier bei seinen Dienern sich nieder zu lassen, und die Gottheit nahm diesem Wunsche entsprechend Wohnung in den betreffenden Gegenständen. Das gleiche gilt auch vom Gottesbild. Irgend eines dieser Stücke gehörte notwendig zu einem altsemitischen Heiligtum. Dass auch die Kultorte der nomadisirenden Israeliten derart waren, wird dadurch zur Genüge bewiesen, dass noch auf dem Boden Kanaans die israelitischen Kultusstätten dieselben Merkmale und Einrich-

[1] Es liegt ausserhalb des Rahmens dieses Buches, auf die Frage näher einzugehen, was Jahve ursprünglich bedeutete, und überhaupt den Ursprung des Jahvismus eingehender zu erörtern. Nur soweit können die hierauf bezüglichen Fragen gestreift werden, als aus den zu besprechenden Einrichtungen sich Rückschlüsse machen lassen.

tungen aufweisen. Im einzelnen ist uns über die ältesten Heiligtümer der Israeliten begreiflicher Weise wenig überliefert; nur von zweien ihrer wichtigsten Heiligtümer, denen dauernd eine hohe Bedeutung blieb, erhalten wir genauere Kunde: von einem heiligen Berg, den sie als Gottessitz verehrten, dem Sinai und von heiligen Steinen, die sie als wanderndes Heiligtum mit sich herumführten, der Lade Jahves.

2. Als Wohnung Jahves galt den Israeliten schon in der alten Zeit der Sinai[1]. Dort erschien Jahve zum erstenmal dem Mose (Ex 3 [E] und 6 [P]); dort erfolgte die grundlegende Offenbarung nach E und P, nämlich die Offenbarung des Jahvenamens. Dem Pharao gegenüber konnte darum das Verlangen der Israeliten fortzuziehen damit motivirt werden, dass sie in der Wüste (am Sinai) Jahve ein Fest feiern sollten (Ex 5 1 ff.). Daran nimmt auch der Pharao keinen Anstoss. Ihm ist nach der Meinung des Erzählers der Gedanke nichts neues, dass eben dort der Gott der Hebräer seinen Sitz hat, und man ihm desshalb nur dort opfern kann. Es folgt die ganze Sinaigesetzgebung, die Begründung der Theokratie. Sollte nach allem Vorhergegangenen ganz zufällig sein, dass der Sinai zum Schauplatz der Offenbarung von Jahve gewählt wird? Auch später noch spielte der Sinai dieselbe Rolle als Gottesberg. Nach der alten Vorstellung war Jahve zur Strafe für den Götzendienst des Volkes mit dem goldenen Kalb auf dem Sinai geblieben (Ex 33 1 ff.). Von dort her kam er über das Gebirge Seir einherschreitend zu seinem Volk nach Kades Barnea (Dt 33 2) und kommt er noch immer seinem Volk zu Hilfe nach Kanaan (Jdc 5 4). Ja Elias musste, um eine Theophanie zu erhalten, zum Horeb wallfahrten: dort war der wahre Sitz Jahves (I Reg 19 8 ff.)[2].

[1] Sinai und Horeb sind nicht zwei verschiedene Berge, die man schon oft als verschiedene Spitzen eines grösseren Gebirgszuges erkennen zu müssen gemeint hat, sondern zwei verschiedene Namen für einen und denselben Berg bei den verschiedenen Berichterstattern: J und P sagen Sinai, E und D sagen Horeb, beide denken sich natürlich schliesslich denselben Berg darunter. Man darf aber überhaupt keinen bestimmten Berg auf der Sinaihalbinsel suchen.

[2] Ganz deutlich liegt in dieser Wallfahrt eine Polemik gegen die ‚moderne' Denkweise zur Zeit des Elia, dass Jahve in Kanaan wohne. Denn diese selber ist eigentlich schon ein Stück Synkretismus und herausgewachsen aus der Gleichstellung Jahves mit Baʿal (s. u.). Dem gegenüber wird die alte Anschauung wieder als zu Recht bestehend erklärt, — freilich ohne dass dieser Repristinationsversuch gelungen wäre.

Nach allen diesen Stellen kann man sich der Anerkennung nicht entziehen, dass der Berg Sinai in der alten Volksvorstellung als der Wohnsitz Gottes im eigentlichsten Sinne des Wortes gedacht ist. Und diese Vorstellung wird wenigstens als dichterische Einkleidung für den Gedanken der Jahveoffenbarung noch benützt in Ps 68 8 und Hab 3 3.

Dass nun ein Volk seinen Gott ausserhalb seines Landes lokalisirt, ist ganz undenkbar[1]. Auf dem Sinai konnte nur der Gott solcher Stämme wohnen, welche in seiner Nähe, auf der Sinaihalbinsel, zelteten. So werden wir von hier aus zu dem Rückschluss gezwungen, dass ein Teil der Benê Jisrâ'êl, gerade der Stamm oder die Stämme, die den übrigen die Religion des Jahve mitgeteilt haben, vor Mose am Sinai gewohnt haben. Die Ueberlieferung weiss davon freilich nichts; es war nach ihr nur ein Teil der Midianiter, die beim Sinai sich den Israeliten anschlossen. Will man aber nicht annehmen, dass schon vorher Israel am Sinai verkehrt und das Heiligtum Jethros verehrt hat, so muss man den Jahvedienst von den Midianitern (Ḳenitern) ableiten (so Stade GVJ I² 131 f.). Dass jedenfalls bis zu einem gewissen Grad die israelitische Religionsübung daher stammt, deutet die Sage selber an, wenn sie den Mose zum Schwiegersohn des Jethro macht, die Uebung der Torah von ihm dem Mose überliefert sein lässt (Ex 18) und die Beschneidung auf Ṣipporah, die Tochter des Jethro, zurückführt (Ex 4 24 ff.).

3. Ein zweites uraltes Heiligtum, das die Israeliten aus der Steppe mitbrachten, ist die Lade Jahves[2]. Für das Verständniss ihrer Bedeutung in der alten Zeit bietet einen festen Ausgangspunkt die Tatsache, dass die heilige Lade in den Samuelisbüchern wiederholt in engstem Zusammenhang mit dem Namen *jahve ṣebhâ'ôth* erscheint. Neben dem kürzeren Namen ‚Lade Jahves'[3] wird sie geradezu bezeichnet als ‚Lade Jahves der

[1] Die Erklärung, dass der Sinai als der höchste den Israeliten bekannte Berg für den Gottessitz gewählt worden sei, scheitert schon daran, dass sonst der Hermon im Norden des Landes als der höchste Berg in der Anschauung der Israeliten erscheint.

[2] Ueber die Lade Jahves vgl. Seyring, Der ATl. Sprachgebrauch in Betreff des Namens der sog. Bundeslade: ZAW 1891 XI 114 ff.; Kautzsch, Artikel Zebaoth in Herzog RE² XVII 432 ff.

[3] Der Name *Bundeslade* erscheint erst sehr spät und ist in I Sam 4 3 ff. nachträglich eingeschoben, wie abgesehen von dem Zeugniss der LXX schon daraus hervorgeht, dass sonst die BB. Sam immer nur (29 mal) die Bezeichnung *'ârôn* allein ohne den Zusatz *berîth* haben.

Heerscharen, der über den Keruben thront' (I Sam 4 4) oder als 'Lade, über welcher der Name Jahves der Heerscharen, der über den Keruben thront[1], genannt wird' (II Sam 6 2), d. h. die in engster Beziehung zu Jahve der Heerscharen steht. In Silo, wo die Lade sich befindet, wird Jahve der Heerscharen verehrt (I Sam 1 3 11). Von dort in schwerer Not ins Kriegslager gebracht, wird sie von den Israeliten als Retterin mit lautem Jubel empfangen, von den Feinden mit Schrecken betrachtet: „der Gott der Hebräer ist zu ihnen ins Lager gekommen" (I Sam 4 5ff.). Aus alle dem geht unwiderleglich hervor, dass zu jener Zeit die Lade als die Repräsentation des Jahve der Heerscharen galt, und zwar nicht bloss als ein Symbol desselben, sondern sie schloss das numen praesens selber ein (vgl. I Sam 5 u. 6 II Sam 6). Die gleiche Beziehung auf Jahve als den Kriegsgott der Israeliten blickt in J und E durch, obwohl hier schon die Vorstellung von den Gesetztafeln in der Lade die herrschende ist. Wenn die Lade sich in Bewegung setzt, spricht Mose: „Mache dich auf, Jahve, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen"; und wenn sie den Lagerplatz erreicht, spricht er: „Kehre wieder, Jahve, zu den Myriaden Israels!" (Num 10 33ff.).

Die Frage, was die Lade ursprünglich bedeutete, wird von der Tradition im Anschluss an die übereinstimmenden Berichte des Pentateuch dahin beantwortet, dass in der Lade die Gesetztafeln liegen, die Mose am Sinai von Jahve bekommen habe. Gezimmert als Behälter für diese Tafeln ist sie kraft dieses Inhalts zu einem Symbol der Gegenwart Jahves geworden. Abgesehen davon, dass die Lade nach dem Volksglauben nicht blosses Symbol der Gegenwart Jahves ist, sondern die Gottheit selbst in sich birgt, ist die Theorie von den Gesetztafeln leicht als eine spätere Umdeutung erkenntlich. Gesetztafeln hermetisch in eine Lade einzuschliessen und diese unnahbar im Heiligtum aufzustellen, ist das denkbar zweckwidrigste. Vernünftiger Weise stellt man sonst solche Gesetztafeln öffentlich im Gotteshaus aus. Augenscheinlich hat überhaupt niemand gesehen, was in der Lade liegt. Es wäre doch sonst ganz undenkbar, dass der Inhalt dieser Gesetztafeln bei J (Ex 34) und bei E (Ex 20) so durchaus ver-

[1] Auch der Relativsatz „welcher über den Keruben thront", dürfte verhältnissmässig jung sein, da soweit wir sehen, die Israeliten diese geflügelten Wesen erst in Kanaan und zwar von Nordsyrien resp. Babylonien her überkommen haben.

schieden überliefert wird. Es ist eine gar zu durchsichtige Harmonistik, wenn der Redaktor die Vereinigung dadurch herstellt, dass er die ersten Tafeln zerschlagen und dann neue anfertigen lässt mit dem augenscheinlich älteren Dekalog. Also nicht die Lade verdankt den Gesetztafeln ihre Existenz, sondern umgekehrt; mit anderen Worten: die Lade genoss schon lange vorher eine Verehrung, ehe man darauf kam, in ihr Gesetztafeln zu suchen. Nirgends in den angeführten Erzählungen der BB. Sam ist darauf angespielt, dass die Lade Tafeln enthalte; das würde auch gar nicht passen zu der Vorstellung, dass Jahve selber in und bei der Lade ist. Vollends was die Gesetztafeln mit dem Jahve der Heerscharen zu tun haben sollten, ist rein nicht einzusehen. Gesetztafeln bedeuten nicht die persönliche Anwesenheit des Gesetzgebers. Diese Auffassung der Lade muss also noch jünger sein als die betreffenden Berichte in den BB. Sam. Die Tradition von den Gesetztafeln kann sich allerdings nicht aus nichts gebildet haben; wir werden vielmehr daraus schliessen müssen, dass die Lade schon in der ältesten Zeit Steine oder *einen* Stein enthielt. Eine Lade hat ohnedies immer nur Zweck und Sinn als Gehäuse für etwas, das sie verbirgt; eine leere Holzkiste kann nicht wie ein Holzklotz ein Heiligtum sein. Da die Lade als die Gottheit in sich schliessend betrachtet wurde, so müssen die darin enthaltenen Steine als ‚Haus der Gottheit‘ angesehen worden sein, mit anderen Worten, wir haben hier einen Rest von Fetischismus[1].

Aber auch die Vorstellung, dass Jahve der Heerscharen das Numen der Lade ist, kann nicht die ursprüngliche gewesen sein. Jedenfalls passt die Lade gar nicht zum Kultus des Jahve vom Sinai. Der Jahve, der auf dem Sinai wohnt und dort bleibt, und das Numen, das in der Lade wohnend mit dem Volk überall hinzieht, schliessen einander aus, können jedenfalls ursprünglich nicht identisch gewesen sein. Es ist sehr interessant zu sehen, auf welche Weise schon die alte Tradition, welche den Gegensatz offenbar fühlte, beides zu vereinigen suchte. Nach E (Ex 33 2ff.) ist das Volk darüber betrübt, dass Jahve nicht selber mit ihm ziehen, sondern den *mal'âkh* mitschicken will. Zum Ersatz für

---

[1] Auch andere Völker verehren ein Heiligtum in Form einer Lade; namentlich im Mysteriendienst der vorderasiatischen Völker z. B. spielen die κίσται μυστικαί eine grosse Rolle; immer aber gilt die Lade als ‚Gotteshaus‘, sie enthält einen Fetisch oder ein Gottesbild.

die persönliche Begleitung gibt ihm Jahve die Lade mit. Dass dies der ursprüngliche Sinn der Erzählung ist, geht daraus hervor, dass im Folgenden (Num 10 33 ff. E) die Lade ganz die Rolle einer Führerin auf dem Wüstenzug spielt. Auf diese Weise hat die Lade einen scheinbar ganz vorzüglichen Platz im Jahvekult gefunden; aber dies ist deutlich auf Kosten ihrer Bedeutung geschehen: jetzt ist sie nicht mehr, wie in den BB. Sam, das Heiligtum, das die Gottheit selber einschliesst, sondern nur die Stellvertreterin Jahves.

Gehört die Lade ursprünglich nicht zur Religion des Jahve vom Sinai, so ist sie auch nicht dem Stamm eigen gewesen, welcher den anderen diese Religion gab. Sie war also das Heiligtum eines anderen Stammes, der beim Zusammentritt mit den übrigen Bestandteilen des Volkes die Religion des Jahve vom Sinai ebenfalls annahm, aber sein altes Heiligtum beibehielt, weil er es irgendwie in Einklang mit der neuen Religion zu setzen wusste. Ja daraus, dass sich der Kult der Lade eine so hervorragende Stellung im Gesammtkult zu verschaffen gewusst hat, lässt sich schliessen, dass der Stamm, dem sie ursprünglich angehörte, auch politisch für das Ganze von grosser Bedeutung war. Ein kleiner Stamm, der sich anschliessen wollte, sah sich einfach in die Lage versetzt, seine alte Gottheit aufzugeben und den gemeinsamen Kult anzunehmen. Dies stimmt damit überein, dass von ganz anderen Beobachtungen aus sich wahrscheinlich machen lässt, dass die Lade ursprünglich das Palladium des Stammes Joseph war (Wellhausen, Stade u. a.); im Gebiet von Joseph, in Silo, stand später die Lade.

4. Zu der Lade mag das heilige Zelt gehört haben, von dem die alten Quellen (Ex 33 7 ff. aus JE) erzählen. Dass dasselbe nicht mit der Stiftshütte bei P identisch ist, ergibt ein einfacher Vergleich von Ex 33 7 ff. mit 25—27 35—40. Bei JE schlägt Mose ausserhalb des Lagers ein ganz gewöhnliches Zelt als ‚Offenbarungszelt' auf, wo Jahve ihm erscheint und Orakel erteilt. Sein Diener Josua bewacht dasselbe, beständig in dessen Innerem verweilend. Ein solches Zelt hat nur Sinn, wenn es etwas beherbergt; zu einem Orakel gehört nach alter Anschauung ein Gottesbild oder dergleichen (s. S. 382). Ebenso muss irgend etwas für Josua zu bewachen und zu bedienen gewesen sein. Es liegt am nächsten, daran zu denken, dass eben die Lade in diesem Zelt ihr Obdach gefunden. Sicheres lässt sich hierüber natürlich

nicht sagen; die Möglichkeit muss zugegeben werden, dass etwas anderes, vielleicht ein *ʾêphôd* oder sonst ein Gottesbild darin stand. Das Schweigen des jetzigen Berichtes erklärt sich leicht aus dem Widerspruch, in dem die ursprüngliche Erzählung zu der von P stand.

§ 52. Die altisraelitischen Heiligtümer auf dem Boden Kanaans.

Baudissin, Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II 1878.

1. Nach der Festsetzung im Westjordanland ist die alte Vorstellung vom Sinai als der Wohnung Jahves durch die andere verdrängt worden, wornach Kanaan das ‚Haus Jahves' ist. Dies konnte natürlich erst geschehen, nachdem die Israeliten schon längere Zeit dort gewohnt hatten; zunächst galt ihnen Kanaan als das Land des Baʿal. Wie das schliesslich zu einer Identifikation von Baʿal und Jahve führen musste, bei welcher die Funktionen Baʿals, die im wesentlichen in der Spende der Früchte des Landes bestanden, auf Jahve übertragen wurden, ist hier nicht näher darzulegen. Nur die Tatsache selbst muss festgestellt werden, da von ihr aus allein sich richtig verstehen lässt, dass sowohl die Heiligtümer der Kanaaniter mit ihrer ganzen Ausrüstung, als auch andere wesentliche Stücke der Kultusübung von den Israeliten einfach übernommen worden sind. Rückte Jahve in die Stelle von Baʿal ein, so war es ganz selbstverständlich, dass er auch ebenso und an den gleichen Orten, wie dieser verehrt werden musste (Dt 12 30). Es ist eine ungeschichtliche Betrachtung, wenn das Dt und die späteren Schriftsteller dies als ‚Abfall von Jahve', als eine förmliche Vertauschung des Jahvedienstes mit dem Baʿalsdienst darstellen. Die Gefahr war freilich vorhanden; aber wenn der fromme Israelit auf den kanaanitischen Höhen opferte, so war er sich dabei bewusst, dass er Jahve diente, und glaubte, seinen alten Volksgott so am besten zu ehren. Denn nach kürzerer oder längerer Uebergangszeit war frühe schon, jedenfalls zur Zeit eines Amos und Hosea, die Vorstellung fest eingewurzelt, dass Jahve nicht nur in der Lade inmitten des Volkes weile oder in besonderen Fällen persönlich vom Sinai herkomme, sondern dass er wirklich der Herr des Landes Kanaan war. Das Land war sein Eigentum (I Sam 26 19), sein Haus (Hos 8 1 9 15), wie es vorher das des Baʿal gewesen war. Wer ausserhalb des Landes weilte, der war

damit fern vom Angesichte Jahves, der konnte eben darum Jahve auch nicht mehr dienen, denn Kanaan war seine Wohnung und sein Heiligtum (I Sam 26 20 Ex 15 17 Gen 4 14).

2. Dabei gab es übrigens zahlreiche heilige Stätten im Lande. Keine Ortschaft konnte ohne einen Opferplatz bestehen, war doch der Fleischgenuss aufs engste an das Opfern geknüpft. Und wenn auch zum Opfern im Notfall ein improvisirter Altar genügte, so war jedenfalls die Zahl der eigentlichen Heiligtümer durch nichts eingeschränkt (vgl. Ex 20 24ff.). Dass man solche Heiligtümer nur an Orten errichtete, wo Jahve seinen Namen ehren lassen wollte, war selbstverständlich und hiess nichts weiter, als dass man alle Stätten, wo man Jahve verehrte, als von ihm selbst gewählte betrachtete. Das musste man; blieb es doch auch jetzt noch Grundvoraussetzung für ein Heiligtum, dass es Wohnung Jahves war. Jahve wohnte in den Heiligtümern des Landes, und zwar der ganze Jahve in jedem Heiligtum. Einen Himmel, getrennt von der Erde, der Jahves eigentliche Wohnung wäre, kannte die alte Zeit nicht. Natürlich war das nicht im Sinn einer philosophischen Lehre von der Allgegenwart des *einen* Jahve gemeint. Es war ein bestimmter Jahve, der an jedem Ort weilte. Das Numen von Bethel (Gen 35 1) war ein anderes als der ‚'Êl des Schauens' vom Brunnen Lachairoi (Gen 16 13), der *'êl 'ôlâm* von Beerseba (Gen 21 33) ein anderer als der Heilsjahve von Ophra (Jdc 6 24). Dem entsprechend standen sich auch die verschiedenen Heiligtümer an Ansehen und Bedeutung keineswegs gleich: der 'Êl von Bethel war berühmter als der Jahve vom Brunnen Lachairoi und als die Gottheit von manchem kleinen Heiligtum. Dass die Gegenwart des Jahve der Heerscharen an die heilige Lade geknüpft war, ist schon erwähnt (S. 367). Ganz deutlich tritt uns diese Vorstellung noch in viel späterer Zeit beim Tempel von Jerusalem entgegen. Dass dort Jahve seit der Einweihung durch Salomo (I Reg 8 10) bis zur Zerstörung der Stadt wohnte, war auch für die Propheten selbstverständlich. Weil Jahve persönlich und ganz am Heiligtum gegenwärtig war, hiess es von dem, der Opfer brachte oder Orakel befragte, „er sucht Jahve“ oder „er sieht das Antlitz Jahves“. Wie das spätere entwickeltere theologische Denken die Anstösse, die hierin lagen, zu heben versuchte, wird weiter unten zu besprechen sein. Allerdings waren diese gross genug; eine solche Vervielfältigung des Jahve stand im schroffsten Widerspruch mit

der Religion des *einen* Jahve vom Sinai. Sie erklärt sich auch nur aus der Verschmelzung Jahves mit Baʿal. Der Baʿal, der früher an diesen Stätten verehrt worden war, war ein Lokalgott gewesen, ihn hat der Volksgott von seinen Kultstätten verdrängt, ist aber eben damit Gefahr gelaufen, im Volksbewusstsein in eine Menge von Lokalgottheiten auseinander zu fallen.

3. „Auf den Berggipfeln schlachten sie ihr Opfer und auf den Hügeln verbrennen sie's, unter Eichen, Pappeln und Terebinthen — ihr Schatten ist ja so lieblich!" So schildern die Propheten (Hos 4 13) die Kultusstätten des Volkes. Und allerdings fällt so ziemlich der ganze alte Kultus Israels unter den in späterer Zeit so verpönten Begriff des ‚Höhenkultus'. Man kann geradezu sagen, dass jede halbwegs ansehnliche Ortschaft schon bei den Kanaanitern und ebenso dann bei den Israeliten ihre ‚Höhe', ihre *bâmâh* hatte. Am Hügelabhang auf halber Höhe sich hinstreckend, unten am Fuss die Quelle, über sich auf dem Gipfel die Opferstätte — das war die gewöhnliche Lage der palästinensischen Ortschaften zu aller Zeit. Ohne Anstand nahmen die Israeliten diese Opferstätten für sich und ihren Jahvekult in Beschlag; noch ein Amos gebraucht das Wort *bâmâh* als allgemeine Bezeichnung für Heiligthum ohne jede üble Nebenbedeutung (7 9). Der Gottesmann Samuel segnete das Opfer, das auf der Bamah von Ramah dargebracht wurde (I Sam 9 12 ff.); Salomo, der Liebling Jahves, feierte seinen Regierungsantritt mit grossartigen Opfern auf der berühmten grossen Bamah von Gibeon, Jahve selbst erschien dort und segnete ihn (I Reg 3 4 ff.).

Dieser Bergkultus ist nicht specifisch semitisch; Griechen und Römer, Perser und Inder und viele anderen Völker haben sich mit Vorliebe Hügel und Anhöhen zu Opferstätten ausgesucht. Ueberall findet sich die naheliegende Anschauung, dass hohe Berge die Sitze der Götter sind. Dass die Israeliten diesen Glauben nicht erst von den Kanaanitern überkommen haben, hat uns die Verehrung des Sinai gezeigt. Auch bei den alten Arabern lassen sich Spuren davon nachweisen (Baudissin, Studien II 251). Ganz besonders reich an heiligen Bergen war jedoch Palästina. Peor und Nebo, Hermon und Karmel, Ebal und Garizim, Tabor und Oelberg sind als heilige Berge berühmte Kultusstätten. Das Beispiel des Baʿal von Peor zeigt, dass es sich auch hier zunächst um Verehrung eines bestimmten Gottes, der auf dem Berge wohnte, handelte. So können, von ihrem heidnischen Standpunkt

aus urteilend, die Aramäer mit Recht von den Israeliten sagen: ihre Götter sind Berggötter (I Reg 20 23).

4. Nicht minder verbreitet unter den Völkern ist der **Baumkultus**. Auf semitischem Gebiet sind es insbesondere die immergrünen Bäume, welche die Verehrung geniessen: Terebinthe, immergrüne Eiche, Cypresse. Das ständige Beiwort der Kultusbäume bei den Propheten ist ‚die grünen‘. Auch bei den Arabern spielte der Baumkult eine grosse Rolle. Einzelne heilige Bäume begegnen uns bei ihnen allerdings weniger häufig, wohl aber heilige Haine, die nichts anderes sind, als eine Mehrheit von heiligen Bäumen. Wohl alle Kultusstätten waren von einem solchen geweihten Bezirk, einem Temenos, umgeben, und oft haftete der Charakter der Heiligkeit ursprünglich an dem Hain. Die Verehrung heiliger Bäume haben also die Israeliten nicht, wie das Dt (12 2) meint, erst von den Kanaanitern gelernt, wohl aber haben sie die von jenen verehrten einzelnen heiligen Bäume als solche übernommen. Die Eiche an Josephs Grab bei Sichem (Jdc 9 37 Gen 12 6 35 4 Jos 24 26), die Terebinthe, bzw. der Terebinthenhain[1] des Mamre bei Hebron (Gen 13 18 14 13 18 4), die Tamariske von Beerseba (Gen 21 33), der Klagebaum beim Grab der Debora (Gen 35 8 Jdc 4 5) reichen alle in vorisraelitische Zeit zurück.

Diese Stätten sind zugleich Kultusstätten, und wenn der Engel Jahves dem Gideon unter der Terebinthe von Ophra erscheint, so soll damit eben ihr heiliger Charakter erklärt werden. Die Sichemiten rufen den Abimelech unter der Terebinthe von Sichem zum König aus (Jdc 9 6); unter der Palme der Debora hält die Richterin ihr Gericht über Israel (Jdc 4 5); unter dem Granatbaum auf der Höhe bei Gibea sitzt Saul von seinen Beamten umgeben zu Gericht (I Sam 14 2 22 6); unter der Tamariske von Jabesch werden die Gebeine Sauls und seiner Söhne bestattet (I Sam 31 13) — alles das zeigt den kultischen Charakter dieser Bäume. Erst von Dt und Jeremia an wird der Ausdruck ‚unter grünen Bäumen opfern‘ gleichbedeutend mit: ‚Götzendienst treiben‘ (Dt 12 2 Jer 2 20 u. o. Ez 6 13 u. o.).

Die Vorstellung, welche dieser Verehrung zu Grunde liegt,

---

[1] Wenn der masoretische Text mit Ausnahme von Gen 18 4 überall von *den* Terebinthen Mamres im Plural redet, während die LXX nur *einen* Baum kennen, so beruht diese tendenziöse Aenderung auf dem Bestreben, dem Baum den Charakter singulärer Heiligkeit zu nehmen.

ist bei den Israeliten wie bei anderen Völkern die: der Baum ist Sitz eines göttlichen Numens[1]. Mit der Erklärung, dass die Bäume nur Zeichen, Bilder einer Gottheit seien, reicht man nicht aus, da diese Anschauung immer erst sekundär ist. Auch übten die alten Hebräer das Wahrsagen aus dem Flüstern der Bäume: das Rauschen der Bakhasträucher ist für David das Zeichen, dass Jahve in den Streit ausgezogen ist (II Sam 5 23), die Terebinthe zu Sichem trägt den Namen ‚Orakelbaum' *'êlôn môreh,* (Gen 12 6) oder auch ‚Baum der Zauberer' *'êlôn meʿônenîm* (Jdc 9 37).

Wie tief eingewurzelt bei allen Semiten diese Baumverehrung ist, sieht man am besten daraus, dass auch der Islâm sie nicht hat austilgen können. Noch heute gibt es besonders in Syrien zahlreiche heilige Bäume, an denen eine Menge bunter Fetzen hängen, die der Gläubige zum Dank für Erfüllung einer Bitte dort angebracht hat. Genau so gehörte es zum Begriff des heiligen Baums der Araber, dass er *Dhât Anvât*, ‚Aufhängebaum' ist (Wellhausen Skizzen III 101). Die wenigen schönen Haine, welche in Palästina noch existiren, verdanken ihre Erhaltung meist nur dem Umstand, dass sie als heilige Haine gelten. Zweifellos sind vielfach auch die Orte noch die gleichen, die Heiligthümer haben in Palästina ein merkwürdig zähes Leben: die Abrahamseiche von Hebron wurde nach Hieronymus von der frommen Helena um des heidnischen Kults willen, den das Volk mit ihr trieb, umgehauen, — heute steht wieder auf dem gleichen Fleck eine neue Abrahamseiche, die von Christen, Juden und Muhammedanern wie vor Alters verehrt wird.

5. „Die Araber verehren den Stein", sagt Klemens von Alexandrien. „Der Stein ist das notwendige und das am meisten charakteristische Zeichen der arabischen Kultusstätte. Er ist mehr als Altar, er repräsentirt die Gottheit, und zwar jede beliebige männliche oder weibliche Gottheit, nicht nur eine einzige, bestimmte, identische" (Wellhausen, Skizzen III 98). Man ist versucht, diese Worte auf den altisraelitischen Kult zu übertragen. Welche Rolle da die Steine spielen, zeigt die heilige Lade zur Genüge. Abgesehen von den Steinsäulen, die weiter unten zu besprechen sein werden, ist ganz Palästina voll von heiligen Felsen. Das berühmteste Beispiel ist der heilige Fels bei der

---

[1] Stade (GVJ I² 455) meint, „es ist unmöglich, in *'êlâh* (plur *'êlîm*) ein nomen unitatis zu *'êl* Gott, Geist, in *'êlôn* ein Adjektiv von *'êl* zu verkennen". Dies mag dahingestellt bleiben, zufällig ist die Gleichheit der Worte jedenfalls nicht, um so weniger, als *'êlâh* und *'êlôn* offenbar nicht nur (oder überhaupt nicht?) Namen einer bestimmten Baumgattung sind, sondern den heiligen Baum als solchen bezeichnen. So wird die Palme der Debora *'allôn* genannt (Gen 35 8ff.), und zwischen *'êlâh* und *'allâh,* *'êlôn* und *'allôn* scheint ebenfalls nicht streng geschieden worden zu sein.

Tenne Ornans auf dem Zion, der, wie erwähnt, den Altar des salomonischen Tempels trug und als Mittelpunkt des Felsendoms noch heute sich der grössten Verehrung erfreut. Die Steine von Bethel, Bethschemesch, Sichem, Ophra waren in alter Zeit nicht minder berühmte Kultusorte (Gen 28 Jdc 6 11 ff. I Sam 6 14 Jos 24 26). Natürlich war ihre Heiligkeit nicht israelitischen, sondern kanaanitischen Ursprungs.

Die Vorstellung ist die gleiche, wie bei den heiligen Bäumen: die Gottheit wohnt im Stein. Das lässt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Erzählung von Jakobs Traum (Gen 28) erkennen. „Fürwahr, Jahve ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht“, sagt er beim Erwachen. „Nicht Jahve findet den Jakob in Bethel, sondern Jakob findet hier den Jahve“. Er salbt den Stein, d. h. er opfert ihm, denn das im Steine wohnende Numen hat seinen Traum veranlasst. Dieser Glaube an beseelte, d. h. von einem Gott bewohnte Steine ist über die ganze Erde verbreitet; von Palästina aus ist er mitsammt dem Worte *bêth'êl*, griech. baitylion, lat. baetulus, zu den Griechen und Römern gekommen. Dass der Stein zugleich als Altar dient, darf daran nicht irre machen; das Opfer, das auf ihm dargebracht wird, gilt eben dem Numen des Steines, häufig finden sich um den heiligen Stein her noch besondere Opfersteine, Altäre. Dass man die heiligen Steine mit der Gottheit selbst verwechselte, mag vorgekommen sein; das ursprüngliche ist das wenigstens bei den Semiten nicht. Das beweist schon der Umstand, dass eine Mehrheit von Steinen, die einer Gottheit heilig sind, bei einander stehen kann. ebenso wie eine Mehrheit von Bäumen (Wellhausen, Skizzen II 32). Auf welche Weise man später diese mit dem Kult des Jahve vom Sinai ganz unvereinbaren Steine unschädlich zu machen gesucht hat, wird weiter unten zu besprechen sein.

6. Seltener sind die Spuren von heiligen Quellen. Das Heiligtum von Beerseba verdankt, wie der Name sagt, einer solchen seinen Ursprung. Bei der Quelle Rogel (S. 42) hält Adonja seinen Opferschmaus (I Reg 1 9); Salomo wird an der Gichonquelle (S. 53) gesalbt; diese beiden sind offenbar altheilige Kultusstätten Jerusalems vor dem Tempelbau. Die Quelle von Ḳades Barnea trägt den Namen *'ên mischpâṭ*, ‚Quelle des Rechtsprechens‘, weil dort das Orakel Jahves die tôrâh erteilte (Gen 14 7). Die Quellen 'Ên Schemesch zwischen Jerusalem und Jericho (Jos 15 7 u. a.) und Lachairoi in der Steppe (Gen 16 14) sind

gleichfalls Heiligtümer, und es ist wohl kaum zufällig, dass das berühmte Heiligtum von Dan gerade an der Quelle des Jordan liegt (S. 22).

Auch sonst mögen noch in manchem heiligen Hain heilige Quellen sich befunden haben, ohne dass sie uns ausdrücklich als solche begegnen. Für den arabischen Temenos versteht es sich eigentlich von selbst, dass er eine Quelle enthalten muss. Ueberhaupt darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob diese genannten Heiligtümer, Höhen, Bäume, Steine, Quellen immer getrennt jedes für sich bestanden hätten. Meist waren mehrere derselben bei einander, Haine und Quellen, heilige Bäume auf Höhen, heilige Felsen bei Quellen oder auf Bergen, so dass es natürlich nicht immer möglich ist zu sagen, worin der Ursprung des Heiligtums liegt.

7. Von den Gräbern als Kultusstätten ist schon die Rede gewesen (vgl. S. 164f.). Dabei kann es sich natürlich nur um den Kultus der Ahnen handeln, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann.

8. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Tempel im altisraelitischen Kult keine grosse Rolle spielen konnten. Sie waren für gewöhnlich überflüssig; geopfert wurde im Freien, die Naturmale, welche als Sitz der Gottheit galten, Bäume, Quellen, Felsen und drgl. brauchten kein Obdach[1], nur in einem Fall war ein Haus nötig: da wo ein Gottesbild war (s. u.). Abgesehen davon, dass ein solches wertvoll und ein Gegenstand der Begierde für andere war, den der Eigentümer wohl tat sorgfältig zu bewachen (Jdc 17 und 18), verlangte es schon der einfache Anstand, dass man die Gottheit in diesem Fall unter Dach und Fach brachte. Dazu genügte aber ein einfaches Haus oder ein besonderer Raum im Wohnhaus (Jdc 17). Denn ein solcher ‚Tempel‘ sollte ja nicht Versammlungsort für die Gemeinde, sondern Wohnort für das Gottesbild sein. Schon früh und nicht bloss bei den Israeliten treffen wir die Anschauung, dass die Gottheit am liebsten im Dunkel wohnt. Wie wenig man daran dachte, der Gottheit (d. h.

[1] Die Lade machte begreiflicherWeise eine Ausnahme, denn hier handelte es sich um ein transportables Heiligtum, das mit dem Stamm wanderte. Dagegen ist die Kaʿba in Mekka kein Gotteshaus, kein Obdach für den schwarzen Stein oder ein Gottesbild; der heilige Stein ist von aussen sichtbar in die Mauer eingelassen, sie ist nur eine Erweiterung des Steines (Wellhausen, Skizzen III 69).

dem Bild) eine grosse Halle zu errichten, zeigt der Umstand, dass auch im salomonischen Tempel wie bei den Tempeln anderer Völker der eigentliche Wohnraum des Gottes, das ‚Allerheiligste', ein ganz enger unschöner finsterer Raum war.

Dementsprechend treffen wir Tempel nur da, wo ein *'êphôd* steht: im Gehöft des Ephraimiten Micha wohl eine einfache Hütte, in Dan und in Ophra ein schöneres Heiligtum. Ein grösserer Tempel mit zahlreicher Priesterschaft befand sich bei dem berühmten Orakelbild in Nob (I Sam 21). Ebenso erforderte natürlich auch die Lade ein Haus. Sie nahm allerdings, so lange die Israeliten noch Nomaden waren, mit einem Zelt vorlieb: das Haus der Gottheit richtet sich nach dem der Menschen. Nach der Ansiedlung scheint man ihr bald einen steinernen Tempel in Silo gebaut zu haben. Wie sehr ein solcher aber noch später als überflüssiger Luxus betrachtet wurde, zeigt der Umstand, dass nach Zerstörung des Heiligtums in Silo bis auf David niemand daran dachte, ihr einen neuen Tempel zu bauen; sie wandert nach ihrer Rückkehr aus dem Philisterland von einem Ort zum anderen, von Beth Schemesch nach Kirjath Jearim, von Kirjath Jearim in die Stadt Jerusalem, von da in die königliche Burg; überall wird sie ruhig im Hause eines angesehenen Bürgers untergebracht, und auch der König begnügt sich damit, ihr ein einfaches Zelt aufzuschlagen.

9. Einfach wie die Kultusstätte selbst war auch ihr Zubehör: Altar, Maṣṣebe, Aschere, Gottesbilder.

Was in Betreff des Altars alte Sitte war, zeigt das Altargesetz im Bundesbuch (Ex 20 24): „einen Altar *(mizbêach)* von Erde sollst du mir machen und darauf deine Opfer opfern; an jedem Ort, den ich als Verehrungsstätte meines Namens bestimme, will ich zu dir kommen und dich segnen. Willst du mir aber einen Altar aus Steinen machen, so darfst du ihn nicht aus behauenen Steinen bauen; denn wenn du dein Eisen über dem Stein schwingst, so wird er entweiht. Auch darfst du nicht auf Stufen zu meinem Altar hinaufsteigen, damit nicht deine Scham vor ihm entblösst werde". Eigentlich war das Naturmal zunächst selber Altar: am Baum hieng man Opfergaben auf (S. 375), in den Quell warf man Weihgeschenke (so noch heute beim Zemzembrunnen in Mekka); auf dem heiligen Felsen opferte man die Tiere: man bestrich ihn mit dem Blut wie mit dem Oel (Gen 28 18).

Erst später wurde heiliger Stein und Altar getrennt. Man errichtete (vielleicht als man anfieng, ausser dem Blut auch vom Fleisch der Gottheit zu geben, d. h. zu verbrennen) neben dem heiligen Stein und Baum eigene Altäre (WELLHAUSEN, Skizzen III 99), sei es aus Erde oder aus Steinen. Den Ursprung des Altars im heiligen Stein sieht man aber noch ganz deutlich darin, dass die Altarsteine nicht behauen werden dürfen. Eisen über dem heiligen Stein geschwungen würde ihn entheiligen, d. h. das in ihm wohnende Numen vertreiben. Diesen ursprünglichen Sinn der Sitte hat der Gesetzgeber freilich nicht mehr verstanden; bei ihm ist das Altargesetz Polemik gegen den im Kultus einreissenden Luxus. Und in der Tat ist die Einfachheit der alten Kultusstätte nicht zufällig, sondern im Wesen des Kultus- und Gottesglaubens begründet. Daher auch das Verbot der grossen Altäre, zu denen man auf Stufen hinaufsteigen muss. Die Beziehung auf den salomonischen Altar, der in allen Stücken das Gegenteil von dem war, was die alte Sitte und der ächte Jahvekult verlangte, ist deutlich genug. Ein ächter israelitischer Altar war es, wenn Saul nach der Philisterschlacht einen Felsblock herwälzen liess, damit das Kriegsvolk darauf das Blut der geschlachteten Tiere ausgiesse (I Sam 14 33f.).

Eine Verzierung scheint allerdings schon frühzeitig am Altar angebracht worden zu sein: die ‚Hörner', d. h. hornartige Aufsätze an den vier Ecken des Steins. Sie erscheinen als das heiligste am Altar: das Blut der Opfer wird wenigstens nach dem späteren Ritual an sie gestrichen, der Flüchtling, der das Asylrecht des Gottes in Anspruch nimmt, umklammert sie (vgl. Am 3 14). Sie hängen vielleicht mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen. Nach dem Altargesetz zu schliessen scheinen sie von auswärts entlehnt zu sein, was jedenfalls vom Stierbild wahrscheinlich ist (s. u.).

10. Heilige Steinsäule und heiliger Pfahl sind aus den heiligen Steinen und Bäumen entstanden. Nicht überall an heiliger Stätte waren von Natur solche vorhanden; sie schienen aber früh schon so unentbehrlich für eine Kultusstätte, dass man sie, wo sie fehlten, durch Säule und Pfahl zu ersetzen suchte. Man lud damit die Gottheit ein, sich hier niederzulassen. Dass die Masse des Volks noch in späterer Zeit mit dieser Vorstellung Ernst gemacht hat, zeigt der Spott des Propheten, der seine Landsleute verhöhnt als solche, „die zum Holze sagen, mein Vater bist du

und zum Stein, du hast mich geboren". Man küsste die Bilder und streichelte sie wohl, um in möglichst innige Berührung mit der Gottheit zu kommen (Hos 13 2 I Reg 19 18, vgl. das Küssen des ‚schwarzen Steins' WELLHAUSEN, Skizzen III 105).

Die Steinsäule (*maṣṣêbhâh)* hat zunächst keine bestimmte Form; ein einfacher Steinblock wird, wie er ist, als Gegenstand der Verehrung aufgestellt (Jos 4 3ff. 19ff.). Bei den Phöniciern hat sich allerdings im Lauf der Zeit eine bestimmte Form herausgebildet (Fig. 143). Die Annahme liegt nahe, dass in späterer Zeit die israelitischen Maṣṣeben dieser nachgebildet wurden. In Griechenland hat dann weiter der Stein Kopf und Phallus erhalten und ist so zur Herme geworden; die israelitische Maṣṣebe hat diese Entwicklung zum Gottesbild nicht durchgemacht.

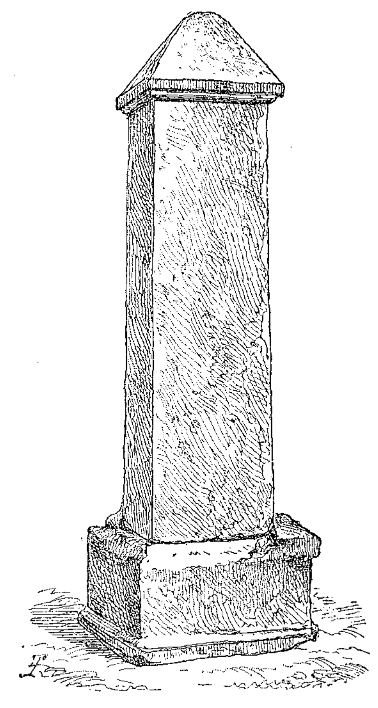


Fig 143. Phönicische *maṣṣêbhâh.*

Obwohl dem Jahvedienst vollständig fremd, haben die Maṣṣeben doch im israelitischen Kult grosse Verbreitung gefunden. Sogar bei der Bundesschliessung am Sinai soll Mose Altar und zwölf Maṣṣeben errichtet haben (Ex 24 4), ebenso Josua bei der Erneuerung des Bundes (Jos 24 26ff.). Noch Hosea und Jesaja betrachten sie als unentbehrlich für eine Kultusstätte (Hos 3 4 Jes 19 19). Erst das Dt verbietet sie (12 3).

Das Gegenstück zur Maṣṣebe ist der heilige Pfahl (*'aschêrâh)*, den man als Ersatz für den fehlenden natürlichen Baum neben dem Altar in den Boden schlug[1]. Ueber die Form der Aschere erfahren wir nichts. Bei den Griechen wurde sie ebenfalls durch Anfügung von Kopf und Gliedern sowie durch Kostümirung schliesslich

[1] Die deuteronomistischen Schriftsteller wissen nicht mehr recht, was eine *'aschêrâh* ist, wenigstens identificiren sie dieselbe mehrfach mit einem Bild der kanaanitischen Astarte so z. B. II Reg 21 7.

zu einem Gottesbild. Bei den Hebräern wurde sie wohl wie der heilige Baum mit Lappen geschmückt, mit Gaben behängt und vielleicht auch wie bei den alten Arabern mit Kleidern und Schmuck ausstaffirt. Ihre Bedeutung für den Kult war die gleiche wie die der Maṣṣebe. Das Dt und Ezechiel verurteilen sie als kanaanitischen Götzendienst, darum hat sie aber doch Jahrhunderte lang ruhig neben dem Altar Jahves gestanden: zu Samaria gab es eine berühmte Aschere (II Reg 13 6), und ebensowenig fehlte sie im Tempel zu Jerusalem, wo erst Josia sie beseitigte (II Reg 18 4 21 7 23 6).

11. Sind auch Maṣṣebe und Aschere bei den Israeliten nicht zu Gottesbildern geworden, so hat es im althebräischen Kult an solchen doch nicht gefehlt. Nach der richtigen Tradition der Araber sind Gottesbilder in ihrem Kult nichts Ursprüngliches, sondern von auswärts gekommen, wie auch die Ausdrücke dafür beweisen (Wellhausen, Skizzen III 99). Man muss demnach auch bei den Israeliten die Frage offen lassen, ob sie zu Moses Zeit schon Bilder hatten. Dass eine spätere Anschauung, um das Bilderverbot wirksamer zu machen, schon die alten Israeliten in der Wüste Bilderdienst treiben lässt, beweist nicht viel, und dass die Patriarchen Bilder haben, könnte aus der Gegenwart des Verfassers zurückgetragen sein. Sicher ist, dass in der ‚Richterzeit‘ Gottesbilder nicht bloss ohne Anstand verehrt wurden, sondern als ganz besonders wertvoll (weil selten?) galten (Jdc 17 und 18). In alter Zeit seltener, scheinen sie sich mit zunehmendem Luxus vermehrt zu haben.

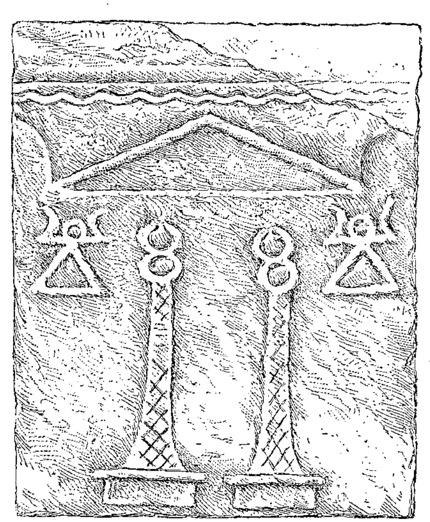


Fig. 144. Heilige Pfähle auf einer Cippe aus Karthago.

Sehr beliebt war die Darstellung Jahves unter dem Bild des Stiers. So schmückte z. B. ein Stierbild die grossen Reichsheiligtümer zu Dan und Bethel. Dies scheint nichts original Hebräisches

zu sein; die Nomaden der Wüste züchten keine Stiere und wählen sie desshalb auch nicht zum Gottesbild. An Entlehnung aus dem ägyptischen Apiskult wird nicht zu denken sein, sondern wahrscheinlich an eine solche von den Kanaanitern. Den Phöniciern war die Kuh Symbol der Astarte, der Stier Symbol des Baʿal. Die Erzählung vom goldenen Kalb lässt deutlich die Absicht durchblicken, die Verehrung des Stiers lächerlich zu machen. Dagegen wäre es falsch, mit dem Dt und anderen späteren Schriftstellern im Stierdienst einen Götzenkult, d. h. die Verehrung eines anderen Gottes als Jahve zu sehen. Die Israeliten erblickten in den Hörnern des Stiers die gewaltige sieggebende Kraft Jahves, nicht wie die Kanaaniter die Fruchtbarkeit (Num 23 22 24 8?). Unter den Gussbildern, die der erste Dekalog (Ex 34 17) verbietet, dürften auch diese Stierbilder mit gemeint sein, wenigstens sind alle, von denen wir hören, aus Metall gegossen.

Fast noch häufiger war das Gottesbild, das als *'êphôd* bezeichnet wird. Es erscheint als der eigentliche kultische Gegenstand in den berühmten Heiligtümern von Dan (Jdc 17 und 18), Ophra (Jdc 8 27), Nob (I Sam 21 10 23 6). Es stellte natürlich auch den Jahve dar. Ueber seine Form wissen wir nichts; aus der Bezeichnung *'êphôd* (‚Ueberzug‘ ‚Kleid‘)[1] lässt sich schliessen, dass es einen Kern aus Holz, Thon oder geringem Metall und darüber einen oft recht wertvollen (Jdc 8 27 17 4f.) Mantel aus Gold oder Silber hatte (cf. Jes 30 22). Seine besondere Bedeutung liegt darin, dass mit ihm das heilige Los in unzertrennlicher Verbindung stand. Man befragte Gott mittelst des Ephod (I Sam 14 18 23 9 30 7, vgl. S. 407). Desshalb war die Behandlung des Ephod Sache des Berufspriesters; jedenfalls brauchte der Ephod einen Diener und in der Regel auch ein Haus (s. o.).

Neben dem Ephod haben in den Heiligtümern die *terâphîm* Platz (Jdc 17 5 Hos 3 4); noch häufiger aber sind sie im Privatbesitz: Rahel stiehlt beim Wegzug ihres Vaters Teraphim (Gen

[1] Das Amtskleid der Priester heisst merkwürdiger Weise ebenfalls *'êphôd*; genauer zur Unterscheidung von jenem *'êphôd bad*, ‚das linnene Ephod‘ (I Sam 2 18 u. a.). Nicht übel ist die Vermutung von Smend (41), dass man vielleicht ursprünglich das Gottesbild in einen *'êphôd bad* kleidete vgl. das Umhängen von Kleidern und Schwertern bei den alten Arabern (Wellhausen, Skizzen III 99). Der Ausdruck *nôsê' 'êphôd* (vgl. I Sam 22 18) als Bezeichnung des Priesters, der später auf den linnenen Kittel bezogen wurde, meinte ursprünglich nichts anderes als den Träger des Gottesbildes (I Sam 14 3 LXX).

31 19); im Hause Davids befindet sich ein solcher (I Sam 19 13), von dem wir zugleich erfahren, dass er menschenähnliche Gestalt, wenigstens einen menschenähnlichen Kopf hatte, denn Michal kann ihn an Davids Stelle ins Bett legen und so die Boten Sauls täuschen. Die Bedeutung des Teraphim war eine andere als die des Ephod. Er scheint ursprünglich den Hausgott dargestellt zu haben. Durch welche Umdeutung er dann Aufnahme in die Jahveheiligtümer gefunden, ist uns dunkel. Der Erzähler von Gen 35 2 4 scheint die Teraphim von den Aramäern herzuleiten (vgl. auch 31 19 30ff.).

Wenn neben Ephod und Teraphim noch *pesel* und *massêkhâh* genannt und von den ersteren, wie es scheint, unterschieden werden (Jdc 17 4f.), so dürfte es sich fragen, ob diese von den bisher besprochenen Bildern wirklich verschieden oder nur eine allgemeinere Bezeichnung dafür sind. *massêkhâh* war dem Namen nach ein gegossenes Bild, derart waren z. B. die Stierbilder (s. o.), *pesel* dagegen ein Bild von Holz oder Stein (Jes 45 20 Dt 7 5 12 3). Uebrigens bezeichnet letzteres jedenfalls auch das Gottesbild schlechthin (Ex 20 4 Jes 40 19 42 8). Wenn der ältere Dekalog nur die Gussbilder, nicht aber auch die Schnitzbilder, das *pesel*, verbietet (Ex 34 17; oder ist hier *massêkhâh* als Allgemeinbezeichnung für Gottesbild zu fassen?), so dürfte das vielleicht darin seinen Grund haben, dass die Gussbilder jedenfalls jüngeren Datums, erst in Kanaan eingeführt sind, also eine illegitime Neuerung gegenüber den alten Bildern.

Endlich wird uns noch von einem ganz eigenartigen Gottesbild im Tempel berichtet, das seinesgleichen an den anderen heiligen Stätten nicht gehabt zu haben scheint: im Tempel wurde bis auf Hiskia der ehernen Schlange (*nechuschtân*) geräuchert (II Reg 18 4). Ueber ihre Bedeutung lässt sich gar nichts sagen; trotz der Erzählung Num 21, welche sie auf Mose zurückführt, ist sie natürlich der Jahvereligion fremd und erst später eingedrungen.

§ 53. Der salomonische Tempel.

1. Der alte kanaanitische und israelitische Kultus kennt Gotteshäuser und Tempel nur an den Orakelstätten mit Gottesbild. Das glänzende Heiligtum Salomos erscheint von hier aus nicht als etwas genuin Israelitisches, sondern als Nachahmung der Sitten fremder Völker. Die Ueberlieferung stellt es freilich anders

dar: schon David beschloss, Jahve ein prächtiges Haus zu bauen, aber Jahve gestattete es nicht. Nicht David soll Jahve ein Haus bauen, sondern Jahve wird ihm sein Haus bauen, das feste Königtum der Davididen (II Sam 7). Die Erzählung ist sehr jung; es begreift sich, wie ein Späterer daran Anstoss nehmen musste, dass David sich selbst einen grossen Palast errichtete, die Lade Jahves aber unter dem Zelte wohnen liess. In Wirklichkeit hat David nicht daran gedacht, einen Tempel zu bauen. Das Bedürfniss, ein glänzendes Heiligtum in seiner Burg zu haben, fühlte er nicht; vielleicht hatte er gar keinen Platz dafür, vielleicht war er auch überhaupt der alten Ansicht, dass für die Lade Jahves ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach ein Zelt von Teppichen das Angemessene sei. Selbst in der Rede Nathans hat diese ächt prophetische Ansicht ihren Ausdruck gefunden: „hat Jahve je einem der Richter Israels gesagt, warum bauet ihr mir kein Cedernhaus? unter Zeltdecken wohnte Jahve vom Auszug an bis auf diesen Tag“ (II Sam 7 6f.).

Die Motive, die Salomo zum Tempelbau bewogen, sind sehr durchsichtig. Es war nicht, wie die Tradition will, seine Absicht, den Israeliten ein Centralheiligtum zu geben, zu dessen Gunsten alle anderen Heiligtümer aufgehoben werden sollten; es waren überhaupt nicht religiöse Motive, sondern rein politische. Er baute sich einen neuen Palast, weil seiner Prachtliebe der alte davidische nicht genügte; er baute an Stelle des einfachen Zeltes ein prächtiges Cedernhaus für die Lade, weil seine Burg und sein Heiligtum an Pracht nicht hinter denen der benachbarten Fürsten zurückstehen sollte. Der Laune eines stolzen und prunksüchtigen Despoten verdankte wie die Burg so der Tempel seinen Ursprung.

Grosse Teile des Volks, vor allem die Propheten und die Bürger des Nordreichs sind lange Zeit dieser Neuerung misstrauisch gegenübergestanden. Jenes pilgerte scharenweise lieber zu den uralten Heiligtümern der Väter, nach Beerseba, Gilgal, Bethel, Dan. Diese verstanden sich wohl dazu, im Dt den Tempel als das kleinere Uebel gegenüber den vielen Höhen anzuerkennen, kämpften aber auch nachher noch gegen die übertriebene Verehrung desselben (z. B. Jer 7) und stellten ihn im Grund ihres Herzens auf eine Stufe mit den anderen Heiligtümern, mit Silo, mit Samaria (Jer 7 12 Mi 1 5). Wie scharf in älterer Zeit gerade die, welche die Torah Gottes hatten, den Luxus des königlichen Heiligtums als dem Wesen des Jahvedienstes widersprechend

verurteilten, zeigt das Altargesetz des Bundesbuches. Wer über dem Altarstein ein Eisen schwingt, entheiligt ihn, und wer auf Stufen zu ihm hinaufsteigt, entweiht ihn, — wie konnte da der Altar des Tempels, der nach dem Muster heidnischer Altäre hoch gebaut und mit Erz überkleidet war, ein Heiligtum Jahves sein? (vgl. II Reg 16 10ff.).

Nach alle dem darf man im salomonischen Tempel keine Symbolisirung des alten ächten Jahveglaubens suchen. Immerhin entfernt sich die ganze Anlage nicht von dem Grundtypus des semitischen Heiligtums: er ist nicht Versammlungsort für die Gemeinde zu gemeinsamem Gottesdienst, sondern Wohnung der Gottheit. Daher ist das Wesentlichste des Ganzen die kleine Cella *(debhîr)*, wo in geheimnissvollem Dunkel die Gottheit selbst thront; davor dann eine grössere Halle, dem Audienzsaal der menschlichen Könige vergleichbar, wo die Gottheit die Huldigungen ihrer Diener entgegennimmt; endlich vor dem Gebäude der freie Platz, wo die Gemeinde sich zum Opfer in andächtiger Stille um den Altar versammeln konnte. Die Orientirung des Tempels von Ost nach West mag von der Nachahmung eines Sonnentempels herrühren, vielleicht aber auch ganz einfach aus den Raumverhältnissen des Tempelbergs sich erklären (S. 234ff.). Jedenfalls ist sie für einen Jahvetempel etwas ganz unwesentliches[1]. Für die technischen Einzelheiten vgl. S. 239ff.

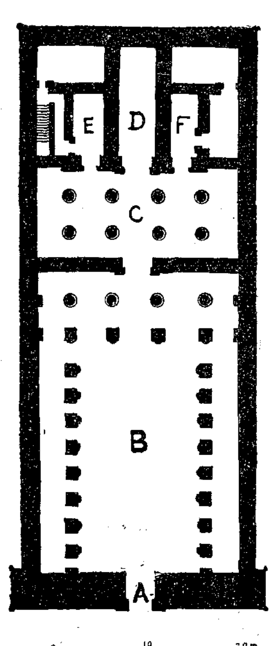


Fig. 145. Tempel des Amon Rêᶜ in Karnak als Beispiel des gewöhnlichen Typus: A Pylon, B Hof, C Hypostyl, D Kapelle des Amon, E Kapelle der Mut, F Kapelle des Chons. Neben letzteren Seitenräume.

Auffallender Weise zeigt der Grundriss weniger Aehnlichkeit mit der spezifisch phönicischen Tempelanlage (vgl. PIETSCHMANN 200f.) als mit der ägyptischen. Letztere (vgl. Fig. 145) hat

[1] Auf die verschiedenen Deutungen der Symbolik der ganzen Anlage, der Zahlen und Masse des Baues etc. einzugehen, lohnt sich der Mühe nicht; vgl. BAEHR I² 127—269.

namentlich die Dreiteilung. Durch einen oder mehrere der sog. Pylonen, gewaltige von Thürmen flankirte Thore (A), betritt man den grossen Hof (B), den ein nach aussen geschlossener Säulengang rings umgibt. An denselben schliesst sich ein von Säulen getragener Riesensaal, das Hypostyl, an (C). Hof und Hypostyl sind die Orte, wo die Feste gefeiert und die Opfer dargebracht werden, aber der Gott wohnt nicht hier. Eine kleine, völlig lichtlose Kapelle (D) hinter dem Hypostyl ist sein Sitz, dort wird das Gottesbild verwahrt. In den Kapellen nebenan (E und F) hausen in der Regel seine Gattin und sein Sohn (ERMANN 380).

Wenn das spätere Gesetz bei P dem Vorhof das ‚Heilige' und ‚Allerheiligste' als für den Laien unnahbare Orte gegenüberstellt, so mag ein verschiedener Grad von Heiligkeit immerhin der Bedeutung der Räume entsprechen. Ebenso wird der König sein Heiligtum nicht ohne weiteres Jedermann aus dem Volk zugänglich gemacht haben. Aber davon, dass der eigentliche Tempel principiell für die Laien verschlossen ist, weiss die alte Zeit nichts. Nicht nur ein Josua und Samuel, die beide Diener des Idols sind, bleiben Tag und Nacht unmittelbar bei der Lade (Ex 33 11 I Sam 3 1ff.), sondern auch eine Hanna hat freien Zutritt ins Innere des Tempels von Silo, um ‚vor Jahve' zu beten (I Sam 1 9), und David betritt ruhig mit dem Priester das Heiligtum von Nob (I Sam 21 vgl. v. 8). Dass sich jedenfalls der König das Recht nicht nehmen liess, nach seinem Willen sein Heiligtum zu betreten, dürfte die Wahrheit an der Anekdote vom Rauchopfer des Azarja sein (II Chr 26 16ff.).

2. Was die Ausstattung dieser königlichen Kultusstätte betrifft, so ist das eigentliche Heiligtum die Lade Jahves, welche in den Hinterraum zu stehen kommt. Ihre Bedeutung erfährt jedoch eine gewisse Aenderung. Die alte Anschauung gieng dahin, dass man die Gottheit in der Lade wohnend dachte. Jetzt bekommt die Lade zwei der neuen, von auswärts in Israel eingedrungenen Symbole der Gottheit, zwei Kerube, beigesellt. Unter ihren Flügeln wird sie aufgestellt; diese selbst aber sind nun die eigentlichen Zeichen der göttlichen Gegenwart [1]. Jahve thront über den Keruben (Ps 18 11 vgl. S. 268). Daher erhält der

[1] Daneben sind sie allerdings, wie es scheint, zugleich als Wächter des Heiligtums gedacht (vgl. Gen 3 24 Ez 28 16). Auch die Greifen hatten diese doppelte Funktion (vgl. KOSTERS, De Cherûbîm: Theolog. Tijdschrift 1874 445ff.).

Name ‚Jahve der Herr der Heerscharen' jetzt den Zusatz ‚der über den Keruben thront' (S. 367 f.). Dass diese Kerube auf der Lade selbst angebracht waren, wird durch die Behauptung von P nicht bewiesen; in den alten Stellen ist nirgends davon die Rede. Demnach erscheint das Debhir als eine Erweiterung der Lade, gerade so wie die Kaʿba eine Erweiterung des schwarzen Steins ist (S. 377).

Ob auch die broncene Schlange (S. 383) im Allerheiligsten aufgestellt wurde, wissen wir nicht.

Im Vorderraum vor der Thüre des Debhir stand der Schaubrottisch, ein aus Cedernholz angefertigter Altar (I Reg 6 20). Er ist im Baubericht nicht näher beschrieben; nach Ezechiel war er drei Ellen hoch und zwei Ellen lang und breit und trug die dem Altar zukommenden hörnerartigen Eckstücke (41 21). Auf ihm wurden die sog. Schaubrote (vgl. S. 432) aufgelegt. Dass der dunkle Tempelraum Leuchter und Lampen bedurfte, ist selbstverständlich. Die alte Sitte, in den Wohnhäusern ununterbrochen Licht zu brennen (S. 124), macht dies auch für das Heiligtum wahrscheinlich; nach I Sam 3 3 scheint es allerdings nur für die Nacht im Wohnraum des Gottes üblich gewesen zu sein. Der jetzige Bericht über die Anfertigung von 10 *goldenen* Leuchtern durch Salomo ist jüngerer Einschub (I Reg 7 49). Immerhin liegt die Vermutung nahe, dass Salomo 10 *eherne* Leuchter durch Churam-Abi giessen liess, die analog den 10 Wasserbecken aufgestellt wurden. Dass sie in II Reg 25 14 f. fehlen, könnte Zufall sein (vgl. Jer 52 19, ein Vers, der übrigens auf Grund von Ex 25 29 interpolirt ist; Stade, ZAW 1883 III 173 f.).

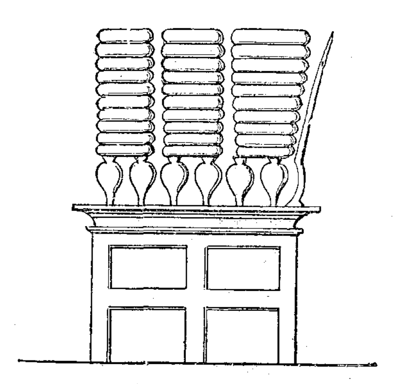


Fig. 146. Assyrischer Opfertisch.

Die beiden Säulen *jâkhîn* und *boʿaz* am Eingang der Vorhalle (S. 249 f.) sind nichts anderes als Verfeinerungen der gewöhnlich bei den Heiligtümern aufgestellten Maṣṣeben (s. o.). In den Baʿalstempeln fehlten solche Säulen einzeln oder paarweise nicht; das Melkart-Heiligtum in Tyrus z. B. hatte zwei kostbare Stelen. Im salomonischen Tempel sind sie offenbar den Baʿalssäulen nachgebildet.

Dasselbe gilt von dem **Altar** im Vorhof. Wenn der Baubericht in seiner jetzigen Gestalt von der Herstellung des ehernen Altars durch Churam-Abi nichts erzählt, so kann das seinen Grund nur darin haben, dass der Bericht absichtlich verstümmelt ist, weil nach der Ansicht der Späteren längst ein Altar, nämlich der von

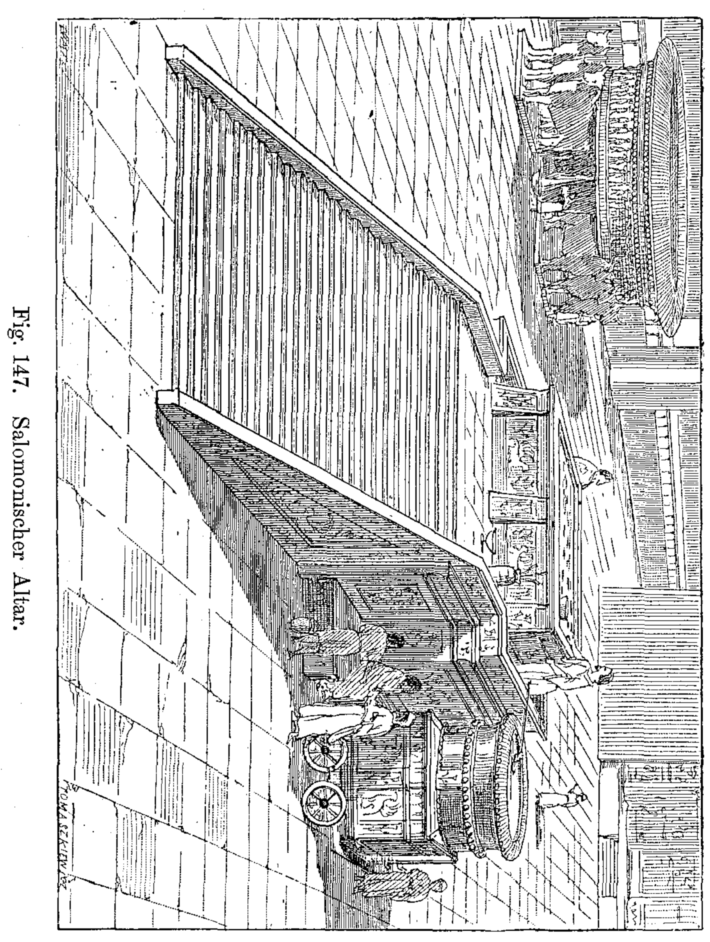


Fig. 147. Salomonischer Altar.

der Stiftshütte, vorhanden war. Die Chronik hat die Erzählung vom Guss des Altars noch erhalten (II Chr 4 1), und der Ueberarbeiter des Bauberichts im Königsbuch selbst hat vergessen, die Erwähnung des ehernen Altars in I Reg 8 64 und II Reg 16 10ff. zu streichen. Nach der Chronik war er 20 Ellen lang, 20 Ellen breit

und 10 Ellen hoch; auf der Ostseite führten Stufen zu ihm empor (Ez 43 17). Trotz seines den Alten so anstössigen Luxus (S. 379) war er doch dem König Ahas nicht schön genug. Vielmehr gefiel ihm der Altar, den er bei Gelegenheit seines Huldigungsbesuches in Damaskus sah, besser, und kurzer Hand gab er Befehl, nach dessen Modell einen neuen Altar zu fertigen und den alten auf die Seite zu stellen, — ein interessantes Beispiel, wie frei die Könige in ihrem Privatheiligtum schalteten (II Reg 16 10 ff.).

Auch das eherne Meer und die 10 Fahrstühle mit den Wasserbecken (S. 251 ff.) werden wohl ihre Vorbilder in den Baʿalstempeln gehabt haben. Nach der Chronik hatte beides keine weitere Bedeutung, als den Priestern zum Waschen zu dienen (II Chr 4 6 vgl. Ex 30 19). Allein zu diesem Zweck waren Meer und Becken möglichst unbequem konstruirt. Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass sie irgend welche symbolische Bedeutung hatten, die aus guten Gründen später ignorirt wurde; welche, ist allerdings nicht mit Sicherheit zu sagen. Kosters (Theol. Tijdschrift 1879 445 ff.) hat es als höchst wahrscheinlich erwiesen, dass das eherne Meer die unterirdische Wasserfluth *(tᵉhôm)*, die Fahrstühle mit den Wasserbecken die Wolken bedeuteten. Die Wasser der Tiefe und die Wasser der Wolken sind die beiden Quellen des Regens für das Land (Gen 49 25). Wahrscheinlich sind auch diese Symbole nicht erst von den Israeliten erfunden, sondern schon in kanaanitischen Baʿalstempeln gestanden.

§ 54. Die Centralisation des Kultus.

Die ächten alten Israeliten haben daran vielfach Anstoss genommen, dass Salomo so manche fremde Kultuseinrichtung in seinen Tempel herübernahm. Den späteren Geschlechtern, die das nicht mehr wussten, galt der Tempelbau als die herrlichste Tat, die seiner Regierung ewigen Glanz verlieh. In dem chronologischen System der Späteren bildete dies Ereigniss eine Hauptepoche; in der Kultusgeschichte datirten sie von da an den Anfang eines neuen Abschnittes: vorher war kein Haus dem Namen Jahves erbaut, desshalb durfte das Volk noch auf den Höhen opfern; jetzt war die längst verheissene Stätte gegeben, da Jahve seinen Namen wohnen lassen wollte, von nun an war jeder Gottesdienst an anderer Stätte Götzendienst (I Reg 3 2 Dt 12 10 ff.).

Lange Jahrhunderte hat es gebraucht, bis es dahin gekommen war. Zunächst bestanden die alten Heiligtümer neben dem salomonischen Tempel ruhig weiter, und keinem Menschen fiel es ein, um des königlichen Heiligtums willen die Höhen und Altäre abzuschaffen. Vollends für das Nordreich, in welchem das eigentliche politische und religiöse Leben pulsirte, war der jerusalemitische Tempel keineswegs eine besonders ausgezeichnete Kultusstätte; im Gegenteil hatten sie ihre eigenen königlichen Heiligtümer zu Bethel und Dan und in den königlichen Residenzen, welche nicht minder glänzende Mittelpunkte des Kultus bildeten. Der deuteronomistische Erzähler erklärt die Errichtung dieser Kultusstätten damit, dass Jerobeam Angst gehabt habe, seine Untertanen möchten nach der Reichstrennung fortfahren nach Jerusalem zu pilgern, und so schliesslich wieder dem Hause Davids sich zuwenden (I Reg 12 26 ff.). Allein für eine derartige Befürchtung war kein Grund vorhanden, und dass der König des Nordreichs so gut wie der des Südreichs sein königliches Heiligtum haben wollte, braucht gar keine weitere Erklärung. Auch die judäischen Könige erhalten alle bis auf Hiskia das Zeugniss: „sie taten die Höhen nicht ab“. Kein König dachte daran, zu Gunsten seines Tempels die anderen Heiligtümer einzuschränken; kein Prophet nahm Anstoss an der Menge der Altäre: mit eigener Hand baute Elias den zerstörten Altar auf dem Karmel wieder auf; und wenn Amos und Hosea, Micha und Jesaja gegen den Kult eiferten, so meinten sie ganz gewiss nicht die Orte, an denen er getrieben wurde, — als ob der Tempelkult in ihren Augen viel besser gewesen wäre, — sondern den Wahn des Volkes, als ob mit Opfern und Festefeiern alles getan wäre, was Jahve verlangt. Ihre Predigt lautete nicht: zerstöret die Altäre und opfert in Jerusalem, sondern: „es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert, nämlich recht zu tun, Liebe zu üben und demütig zu wandeln vor deinem Gott“.

Indessen im Verlauf der Zeit gewann der Tempel doch mehr und mehr ein Uebergewicht, nicht kraft des Anspruchs auf Legitimität, den irgend jemand für ihn erhoben oder anerkannt hätte, sondern kraft seines Charakters als königliches Heiligtum und durch den Gang der Geschichte. Der centralisirende Zug, der im Wesen des Königtums lag, äusserte sich auch auf dem Gebiet des Kultus. Glänzender als irgendwo sonst in Juda wurden Opfer und Feste im königlichen Heiligtum gefeiert, dort brachte der

König seine Opfer, die zugleich für den Staat galten, dort beteiligten sich am königlichen Kult die Diener des Königs, die hohen Beamten, dort stand das grosse Heiligtum der Vorväter, die Lade. Die Priester des Tempels waren zugleich königliche Beamte von hohem Rang unter den Ersten des Reichs, mit denen sich die Priester der anderen Gotteshäuser an Macht und Ansehen nicht messen konnten; ihr Orakel befragte der König, ihre Torah hatte Einfluss auf die Geschicke des ganzen Reichs. So war es kein Wunder, dass allmählich auch das Volk, von der Pracht der neuen Kultusstätte angelockt, vorzog, bei den königlichen Priestern Torah zu holen; vollends als Samaria fiel, und Jerusalem so wunderbar gerettet wurde, stieg das Ansehen des Tempels gewaltig. Jetzt stand er ohne gleichen da in ganz Israel. Jahve selbst hatte sich gegen jene alten israelitischen Heiligtümer und für den Zion erklärt. Zu Jeremias Zeit war es geradezu Glaubenssatz geworden, dass der Berg, darauf Jahve wohnt, unzerstörbar sei (Jer 7 $_4$ ff.).

Dazu kam noch ein Weiteres. Wie sehr die Lokalisirung Jahves an den verschiedenen Heiligtümern mit der ächten Jahvereligion, der Verehrung des *einen* Volksgottes Jahve, im Widerspruch stand, wurde früh erkannt. Man suchte die Heiligtümer mit der Einzigkeit Jahves in Einklang zu bringen, indem man ihre Bedeutung abschwächte. Die Sagen über die Entstehung der Kultusstätten gehen alle darauf hinaus, dass die Heiligkeit eines Orts von einer einmaligen Erscheinung, nicht von einem beständigen Wohnen Jahves daselbst abgeleitet wird. An den uralten, schon den Kanaanitern ehrwürdigen Heiligtümern ist Jahve den Erzvätern des Volks erschienen: in Sichem und Hebron dem Abraham (Gen 12 $_6$ 18 $_1$ ff.), in Beerseba dem Isak (Gen 26 $_{24}$), in Bethel dem Jakob (Gen 28), am Brunnen Lachairoi der Hagar (Gen 16). Ueberall, wo die Patriarchen Jahve sahen, errichteten sie einen Altar, und noch ihre Nachkommen dienen Gott an demselben Ort in frommer Erinnerung an diese Geschichten. Der Ursprung der jüngeren Heiligtümer (z. B. Ophra Jdc 6 $_{11}$ ff.) war derselbe. Sogar die Heiligkeit des Zion wurde auf eine Theophanie zurückgeführt (Gen 22 II Sam 24), obwohl es gerade bei ihm unanstössiger Glaube blieb, dass hier Jahve allezeit seinen Wohnsitz habe.

Indessen scheint bei dem Volk diese Theorie den alten Glauben nicht verdrängt zu haben, und so treffen wir um die Zeit des

Dt Priester und Propheten geeinigt in dem Bestreben, die Kultusstätten im Lande hin und her alle abzuschaffen und den Kultus auf die Hauptstadt zu beschränken. Bei den Propheten war an Stelle der Polemik gegen jeden Kultus die praktisch leichter durchführbare Forderung der Reform desselben getreten. Die Einheit der Kultusstätte erschien ihnen als Konsequenz der Einheit Jahves. Gab es nur *ein* Heiligtum, so war auch eher zu hoffen, dass der Kultus dort sich so umgestalten liess, dass er ihren Vorstellungen vom Wesen der Jahvereligion mehr entsprach. Welches Interesse die Priester Jerusalems an der Centralisation hatten, liegt auf der Hand. Es braucht keineswegs eine niedere Selbstsucht gewesen zu sein, die sie trieb. Es war ihr aufrichtiger Glaube, dass das uralte ächt israelitische Heiligtum der Lade gegenüber den anderen ursprünglich kanaanitischen Heiligtümern das allein anbetungswürdige sei. So kam das Dt zu Stande mit seiner Grundforderung der Einzigkeit des Opferorts (Dt 12). Im 18. Jahr des Josia (621 v. Chr.) wurde das ‚Buch der Lehre‘ im Tempel gefunden, und der König, beraten von seinen Priestern und der Prophetin Hulda, säumte nicht es zum Reichsgesetz zu erheben und mit aller Energie durchzuführen [1]. Mit einem Streich fielen alle die zahlreichen Bamoth und Altäre, die grünen Bäume und Haine (II Reg 23). Wie unausrottbar tief aber die Kultussitte eingewurzelt war, sieht man daraus, dass nach Josias Tod wieder alles sich zum alten wandte. Das Gesetz war freilich da und bestand zu Recht, aber es durchzuführen gelang den Priestern und Propheten nicht.

Die Geschichte kam ihnen zu Hilfe. Der zwei Generationen hindurch dauernde Aufenthalt im fremden Lande brachte zugleich die Loslösung von der ererbten Kultussitte, soweit diese an den Boden Kanaans geknüpft war. „Die neue Generation hatte kein natürliches, sondern nur noch ein künstliches Verhältniss zu der Vorzeit“. Es braucht keine weitere Erklärung, dass die neue Religionsgemeinde, welche aus dem Exil zurückkehrte, um nunmehr in unsträflicher, Gott wohlgefälliger Weise Jahve zu dienen,

---

[1] Schon Hiskia soll den Versuch gemacht haben, die Höhen abzuschaffen (II Reg 18 4). Allein dagegen erheben sich schwerwiegende Bedenken (Wellhausen, Proleg. 26). Jedenfalls ist dieser Versuch ganz spurlos verlaufen. Dagegen ist historisch, dass Hiskia in Gemässheit der Forderungen des Jesaja den *n^echuschtân* aus dem Tempel und überhaupt die Bilder aus dem Gottesdienst entfernte.

die alten Bamoth und Altäre nicht wieder aufrichtete, sondern sich streng an Gottes Gesetz im Dt hielten. Für sie war es selbstverständlich, dass der *eine* Gott auch nur *einen* Tempel haben kann. So braucht denn auch der Priesterkodex (abgesehen von dem älteren Heiligkeitsgesetz Lev 17 1ff.) darüber keine ausdrücklichen Gebote mehr zu geben. Er setzt die Einheit der Kultusstätte einfach als unanfechtbar gegeben voraus.

§ 55. Die nachexilische Theorie vom Heiligtum.

Die nachexilische Theorie vom Heiligtum, seinem Wesen und seinem Charakter hat in zwei Phantasiebildern eines idealen Heiligtums ihren Ausdruck gefunden: in Ezechiels Tempelvision und in der Stiftshütte des Priesterkodex.

1. Der Tempel Ezechiels (Ez 40—43) ist eine Mischung von Phantasie und Wirklichkeit (s. S. 233). Die ganze Tempelanlage zeichnet sich durch die strenge Symmetrie, welche sie beherrscht, aus. Das Grundmass ist die Längeneinheit von 50 Ellen, wie sich am deutlichsten zeigt, wenn man durch Hilfslinien den Plan in kleine Quadrate von 50 Ellen Seitenlänge einteilt (s. Fig. 148). Das Verhältniss von Länge und Breite bei den einzelnen Bauten ist mit Vorliebe das von 2 : 1. Die Thorhallen haben alle sechs eine Länge von 50, eine Breite von 25 Ellen, das Tempelgebäude eine solche von 100, resp. 50 Ellen; der den Altar umgebende Raum wird auf 100 Ellen im Quadrat berechnet etc.

Die grosse prinzipielle Aenderung der Anlage gegenüber dem salomonischen Tempel besteht darin, dass Ezechiel den Tempel vollständig isolirt. Nach Zerstörung der alten Burgbauten auf dem Tempelberg hat er für seinen Tempel die ganze Oberfläche des Gottesbergs zur freien Verfügung und wird durch keine Rücksicht auf den Raum an der strengen Durchführung seines Ideals, der vollständigen Scheidung von Heilig und Profan, gehindert. Dasselbe fordert vor allem, dass der ganze Tempelbezirk als hochheilig frei bleibt von weltlichen Bauten: kein königliches oder staatliches Gebäude darf sich in der Nähe des Tempels befinden. Weiter aber muss ebenso die Berührung des profanen Volkes mit dem Heiligtum beim Gottesdienst verhütet werden. Diesen Zweck erreicht er durch Anlage zweier Vorhöfe (während der vorexilische Tempel nur *einen* solchen hatte), von denen der innere den Priestern reservirt bleibt.

Demnach gestaltet sich die Anlage folgendermassen: das ganze Tempelareal ist ein Quadrat von 500 Ellen Seitenlänge, eingeschlossen durch eine Mauer von 6 Ellen Höhe und Dicke.

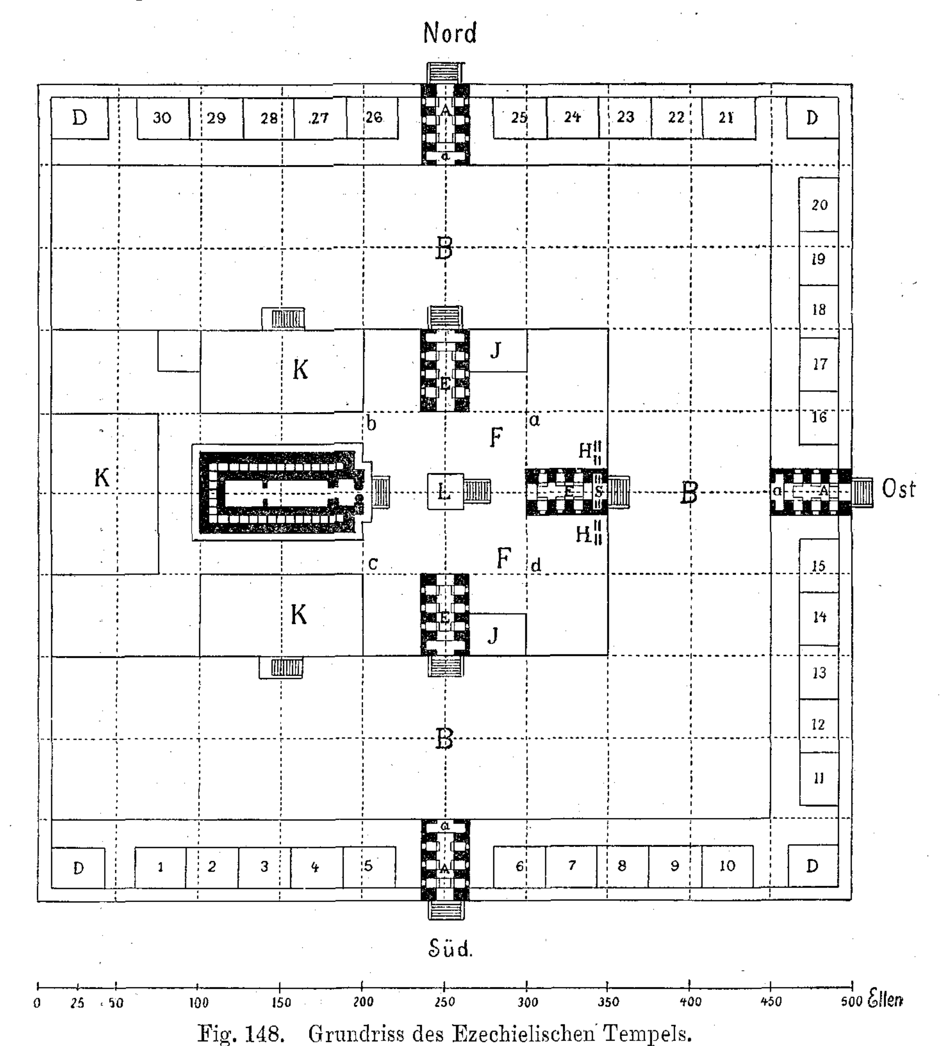


Fig. 148. Grundriss des Ezechielischen Tempels.

Ringsum gehört noch ein Streifen von 50 Ellen Breite zum heiligen Bezirk und darf auch von den Priestern nicht bebaut werden. Drei grosse (50 : 25 Ellen) Thorgebäude (A) mit Nischen und einer

Vorhalle (a) führen in der Mitte der N.-S.- und O.-Seite in den äusseren Vorhof (B), der in einer Breite von 150 Ellen den inneren im N., S. und O. umgibt. Der Mauer entlang ist ein 50 Ellen breiter Streifen gepflastert, auf diesem stehen 30 Hallen (1—30) für das Volk, als Speiseräume etc. gedacht (vgl. Ezr 10 $_6$ Neh 13 $_4$ ff.). Die vier Ecken des Hofs sind durch Zäune abgetrennt und dienen als Küchen (D). Vom äusseren Vorhof führen drei den oben genannten genau entsprechende Thorgebäude (E) in den inneren Hof (F), der alles Heilige in sich vereinigt. Das östliche Thor hat in seiner Vorhalle vier Tische zum Schlachten der Sünd- und Schuldopfer (S), im Freien neben der Vorhalle 4 (oder 8?) solche für die Friedens- und Brandopfer (H). An das Nord- und Südthor angebaut sind Hallen (J), in denen sich die diensttuenden Priester aufhalten, auf der W.-S.- und N.-Seite dem Tempelgebäude gegenüber solche (K), in denen die Schuld- und Sündopfer aufbewahrt und verzehrt werden. Genau in der Mitte des quadratischen Raums vor dem Eingang des Heiligtums (a b c d) steht der Brandopferaltar (L). Im Uebrigen sind die Geräte des ezechielischen Tempels dieselben wie die des salomonischen.

Auf alle weiteren Einzelheiten braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, da der Plan ja nie verwirklicht wurde.

2. Aus demselben Grunde hat auch bei der Stiftshütte von P die Archäologie kein grosses Interesse an dem Detail der Konstruktion (Ex 25—27 35—40).

a) Die ‚Wohnung' *(mischkân)* wird ausdrücklich als ein Zelt *(’ôhel)* bezeichnet. Dieses wird dann des näheren beschrieben als ein Oblongum, dessen Wände aus Bohlen von 10 Ellen Höhe so zusammengesetzt sind, dass die Längsseiten je von 20, die Rückwand von 8 Brettern gebildet werden. Die Bretter sind je 1½ Ellen breit (Ex 26 $_{16}$ f.). Demnach hat die Hinterwand aussen eine Länge von mindestens 12 Ellen. Da nun der Verfasser sich das Allerheiligste als einen Kubus von 10 Ellen (innen gemessen) denkt, so berechnet sich die Dicke der Balken auf 1 Elle. Es liegt auf der Hand, dass es eine reine Fiktion ist und noch dazu eine recht ungeschickte, ein solches Bauwerk aus Balken von ca. 50 cm Dicke und ca. 75 cm Breite ein ‚Zelt' zu nennen. Ein Beduinenzelt, dessen Wände aus Teppichen bestehen, die über ein paar dünne Stangen gehängt werden (s. S. 111 ff.), hat für einen derartigen Bau nimmermehr die Vorlage gebildet.

Vielmehr sieht man es der Konstruktion auf den ersten Blick an, dass sie nichts anderes ist, als ein tragbar gemachtes massives Haus. Daran ändert es nichts, dass der Verfasser das Dach der Wohnung aus Teppichen bestehen lässt, deren vier auf einander

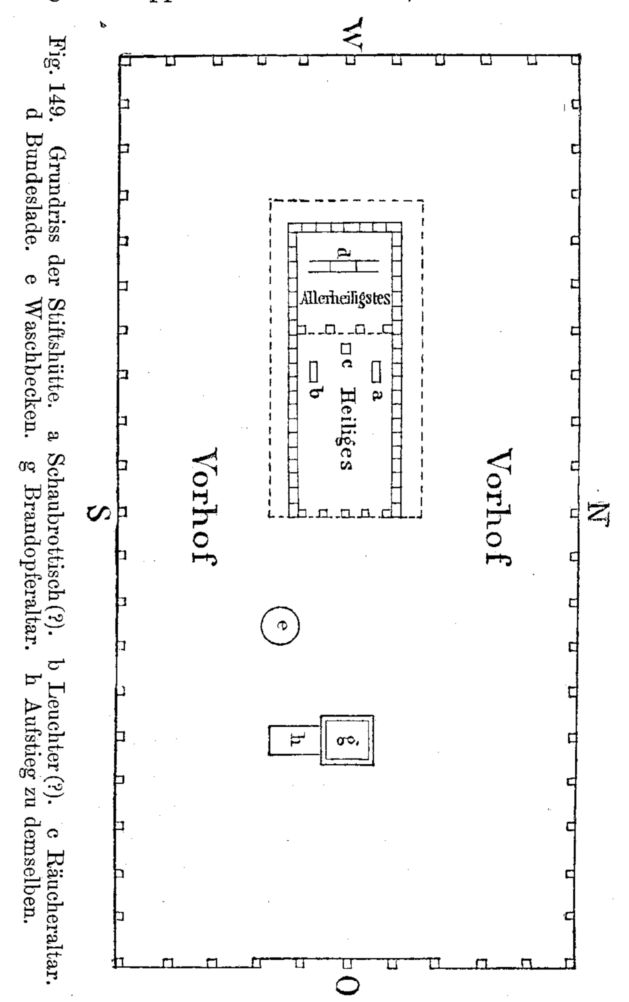


Fig. 149. Grundriss der Stiftshütte. a Schaubrottisch (?). b Leuchter (?). c Räucheraltar. d Bundeslade. e Waschbecken. g Brandopferaltar. h Aufstieg zu demselben.

über dieses Holzhaus gehängt sind. Im übrigen ist die Vorstellung eines Zeltes korrekt festgehalten: die eigentliche Decke wird wie bei einem richtigen Zelt mittelst Seilen an Zeltpflöcken, die in die Erde gerammt werden, befestigt; statt der Thüren dienen

wie beim Zelt Teppichvorhänge sowohl beim Eingang ins Allerheiligste als bei dem ins Heilige. Die Scheidung dieser beiden Räume bietet gegenüber dem salomonischen Tempel nichts Besonderes.

b) Der Vorhof umgibt die Wohnung auf allen vier Seiten. Er ist ein unbedeckter Raum von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Lange Vorhänge aus gezwirntem Byssus, an Pfosten befestigt, schliessen ihn von dem übrigen Lager ab. Der Eingang ist auf der Ostseite, wie denn auch die Wohnung nach Osten orientirt ist. Die nähere Anordnung mag man sich etwa nach Fig. 149 denken.

c) Die Geräte der Stiftshütte zeigen gegenüber denen des salomonischen Tempels[1] diejenigen Veränderungen, welche der Charakter der Stiftshütte als eines Wanderheiligtums notwendig mit sich brachte. Die Lade war an sich schon ein tragbares Heiligtum; die Kerube werden in der Stiftshütte nicht neben der Lade aufgestellt, sondern auf dem Deckel der Lade selbst in viel kleineren Dimensionen angebracht (Ex 25 $_{10}$ ff.); der Grund ist durchsichtig genug. Der Schaubrottisch, ebenfalls etwas verkleinert, wird durch Tragstangen tragbar gemacht (Ex 25 $_{23}$ ff.). Statt der 10 Leuchter, die im salomonischen Heiligtum jedenfalls später standen (s. S. 387), wird praktischer Weise bloss ein einziger, dieser aber mit 7 Armen angefertigt (Ex 25 $_{31}$ ff. s. S. 401). Ausserdem erhält das Heilige (wenigstens in den jüngeren Schichten von P) ein weiteres Geräte von hoher Heiligkeit, den goldenen Räucheraltar (Ex 30 $_{1}$ ff. s. S. 401 f.). Eine ganz merkwürdige Umgestaltung erhält der Brandopferaltar des Vorhofs: er wird (abgesehen von der Verkleinerung: 5 Ellen im Quadrat) aus Akazienholz mit einem Kupferüberzug hergestellt, eine Konstruktion, die sinnlos genannt werden müsste, wenn nicht ihr Sinn ganz deutlich durchblicken würde: der salomonische Altar soll bleiben was er ist, ein eherner Altar, aber er muss tragbar gemacht werden.

d) Der Nachweis, dass wir es bei dieser Beschreibung der Stiftshütte nicht mit geschichtlicher Wirklichkeit, sondern mit freier Phantasie zu tun haben, gehört in seinen Einzelheiten nicht in dieses Buch. Doch mag wenigstens darauf hingewiesen

[1] In den meisten Abweichungen stimmen die Geräte der Stiftshütte mit denen des zweiten Tempels überein (S. 401 f.). Dieser letztere hat sich also hierin genau nach den Angaben des Gesetzes gerichtet.

werden, dass zu der Unmöglichkeit, sich die Errichtung eines solchen prächtigen Heiligtums in der Wüste durch ein unkultivirtes Nomadenvolk vorzustellen, noch die grosse Ungenauigkeit des Berichts selber kommt. Der Erzähler zeigt in den Einzelheiten der Konstruktion Unklarheiten, ja geradezu fehlerhafte Berechnungen, die sich bei Beschreibung und Ausmessung eines wirklich existirenden Gebäudes nicht erklären liessen. Ueberdies kennen weder die alten Quellen des Pentateuchs (JE), noch die alten Erzähler der Samuelis- und Königsbücher eine solche Stiftshütte (vgl. WELLHAUSEN, Proleg. 40 ff.).

3. Die Grundzüge der in diesen beiden Konstruktionen zu Tage tretenden Anschauungen vom Heiligtum sind folgende[1]: das eigentliche Heiligtum, die Wohnung des Gottes (jetzt das ‚Allerheiligste' genannt), ist vollständig unnahbar. Nicht einmal die Priester dürfen es betreten. Nur dem Hohepriester, und auch diesem bloss *einmal* im Jahr und unter ganz besonderen Ceremonien, ist es gestattet, vor die Lade Jahves zu treten (so bei P Lev 16). Auch das Heilige wird den profanen Israeliten verschlossen; ja sogar das alte Recht des Israeliten, selber am Altar Jahves sein Opfer zu schlachten, wird jetzt aufgehoben, das Volk wird aus dem eigentlichen Vorhof, in dem der Altar steht, hinausgewiesen und auf den äusseren Vorhof beschränkt. Um den ganzen Abstand dieser Betrachtungsweise von der alten Sitte zu messen, erinnere man sich daran, wie ein Josua und Samuel, obgleich nicht priesterlicher Abkunft, bei Tag und bei Nacht im ‚Allerheiligsten' ihres Gotteshauses, d. h. in unmittelbarer Nähe der Lade weilen. Mit der Einschliessung der letzteren im *debhîr* des salomonischen Tempels mag allerdings diese Entwicklung ihrer immer mehr sich steigernden Unnahbarkeit begonnen haben. Nach dem Exil ist die allerstrengste Scheidung des Heiligen vom Profanen das oberste Prinzip. Hatten vorher die Propheten so vielfach über Entweihung des Heiligtums, freilich in ganz anderem Sinne, zu klagen gehabt, so soll jetzt eine solche Entheiligung ganz unmöglich gemacht werden. Mit dem heiligen Wohnsitz Jahves

[1] Auch hier lohnt es sich der Mühe nicht, auf die verschiedenen Erklärungen der symbolischen und typischen Bedeutung der Stiftshütte und ihrer Geräte einzugehen. Zu welchen Geschmacklosigkeiten diese Deutelei führt, kann man bei BAEHR (Symbolik I) und KEIL (Archäologie 103—132) nachsehen.

sollen nur Personen von zweifelloser Heiligkeit (d. h. die Priester) in Berührung kommen.

Charakteristisch ist auch die Lage des Heiligtums inmitten des Volkes. Bei Ezechiel, der eine völlige geographische Neugestaltung für die messianische Zukunft erwartet, bildet der Tempel so recht eigentlich den Mittelpunkt des Landes, ganz ähnlich, wie er bei P den des Lagers bildet, um den herum sich erst die Priester, dann die Leviten, dann die übrigen Stämme gruppiren.

So ist das Heiligtum in schönen concentrischen Kreisen angelegt, die nach aussen an Heiligkeit abnehmen: Allerheiligstes, Heiliges, Vorhof der Priester, Vorhof des Volkes (letztere Unterscheidung nur bei Ezechiel). Dies setzt sich fort bei der Gruppirung des Volkes um das Heiligtum: bei Ezechiel fällt das ganze Land rings um den Tempel in breitem Strich den Priestern und Leviten zu, erst ausserhalb dieses Kreises kommen die Bürger Jerusalems; bei P bildet die Stiftshütte das Centrum des Lagers, um welches her ein innerster Kreis, die Aaroniden, dann ein mittlerer Kreis, die Leviten, endlich der äusserste Kreis, die weltlichen Stämme sich lagern, „eine mathematische Darstellung der Theokratie in der Wüste."

In bemerkenswerter Weise kommt so die Trennung von Klerus und Laien auf der einen und die von Priestern und Leviten auf der anderen Seite zu scharfem Ausdruck Der Stufenfolge Allerheiligstes, Heiliges, Vorhof entspricht genau die hierarchische Leiter Hohepriester, Priester, Leviten; dem Hohepriester liegt der Dienst im Allerheiligsten ob, den gemeinen Priestern der Dienst im Heiligen und am Altar des Vorhofs, die (nicht priesterlichen) Leviten besorgen als Diener und Gehilfen der Priester die übrigen Geschäfte.

§ 56. Der nachexilische Tempel.

1. Der Tempel Serubbabels. Nach dem Chronisten (Ezr 3) war die erste Sorge der Heimgekehrten, den Kult wieder einzurichten. Zu dem Ende bauten Serubbabel und Josua den Brandopferaltar an der alten Stelle wieder auf (Ezr 3 3), und vom 1. Tag des 7. Monats an wurde der regelmässige Opferdienst wieder ausgeübt. Ist dieser Bericht auch in Einzelheiten wenig zuverlässig, so darf doch die Hauptsache, die Errichtung des Altars gleich nach der Heimkunft, als etwas selbstverständliches

betrachtet werden. Ohne Altar kein Opfer, ohne Opfer kein Gottesdienst.

Weiter erzählt der Chronist (Ezr 3 8 ff.), dass Serubbabel und Josua im 2. Monat des 2. Jahres nach der Rückkehr feierlich den Grundstein zum neuen Tempel legten und den Bau begannen, dass aber die Drohungen der vom Bau ausgeschlossenen Mischbevölkerung des Landes und ihre Verleumdungen am persischen Hof das Unternehmen lahm legten, bis im 2. Jahr des Darius die Erlaubniss zum Weiterbau gegeben wurde. Diese Darstellung wird, abgesehen von inneren Schwierigkeiten, als unhistorisch erwiesen durch das ausdrückliche Zeugniss des Propheten Haggai (1 1 ff.). Darnach begannen am 24. Tag des 6. Monats des 2. Jahres des Darius die ersten Arbeiten am Tempel, wohl Aufräumungsarbeiten; am 24. Tag des 9. Monats (Kislev) des gleichen Jahres (Dezember 520) erfolgte die feierliche Grundsteinlegung. Vollendet wurde der Bau am 3. Tag des Monats Adar im 6. Jahr des Darius, März/April 516 v. Chr. (Ezr 6 15 vgl. Stade, GVJ II 113 ff.).

Ueber das Bauwerk selber haben wir nur wenige zerstreute Notizen. In dem Edikt des Cyrus (Ezr 6 2 ff.) erscheint der ganze Bau als ein königliches Unternehmen. Es hat an sich nichts Unwahrscheinliches, dass Cyrus in königlicher Freigebigkeit beschloss, den Tempel in Jerusalem auf seine Kosten wieder aufzubauen, dass aber dieser Befehl nicht zur Ausführung kam. Dann begreift es sich sehr gut, dass der König die Grösse etc. für den Bau vorschrieb. Allein die angegebenen 60 Ellen Breite und Höhe geben keinen Sinn, der Text ist unheilbar verdorben; um so sicherer ist dagegen bezeugt, dass der zweite Tempel dem alten salomonischen an Grösse und Pracht gewaltig nachstand. ‚Wie nichts‘ war das Haus in den Augen derer, die in ihrer Jugend noch den Glanz des ersten Tempels gesehen hatten. Der Gesammtumfang des Tempelgebietes wird also den des alten Tempels schwerlich überschritten haben.

Es ist interessant, zu sehen, wie weit Praxis und Theorie hier auseinander giengen. Gerade das Wesentlichste an den Forderungen von P und Ezechiel, die strenge Absperrung des Heiligtums von den Laien, wurde im neuen Tempel nicht sogleich durchgeführt. Er scheint allerdings zwei Vorhöfe gehabt zu haben (I Makk 4 38 48 αὐλαί). Allein — was das wichtigste ist — auch der Laie hatte Zutritt in den inneren Vorhof mit dem Altar.

Als Alexander Jannäus einmal beim Laubhüttenfest etwas gegen die Opferordnung versah, warf ihn das Volk mit Palmzweigen und Citronen. In Folge dessen liess er um den Priestervorhof herum eine hölzerne Umfriedigung ziehen, so dass von jetzt ab dieser heilige Ort für die Laien nicht mehr zugänglich war (JOSEPHUS, Ant. XIII 372).

Sonst erfahren wir noch, dass der Tempel Zellen hatte, wohl in einem Anbau wie der salomonische (Ezr 8 29 u. a.), vielleicht auch in den Vorhöfen (I Makk 4 38). JOSEPHUS redet auch von Säulenhallen, die den Tempel rings umgeben haben (Ant. XI 108). In späterer Zeit führte eine Brücke von dem Westhügel über das Tyropöon zum Tempel hinüber (JOSEPHUS, Ant. XIV 58).

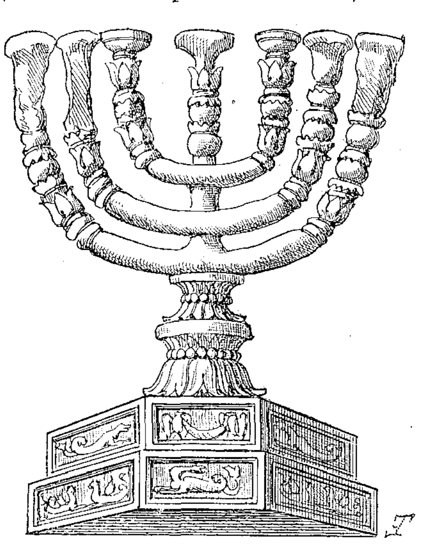


Fig. 150. Siebenarmiger Leuchter.

Von den Tempelgeräten fehlte das Heiligste, die Lade. Das Allerheiligste war ganz leer, an Stelle der Lade wurde ein Stein gelegt, auf den der Hohepriester am grossen Versöhnungstag die Räucherpfanne stellte (JOSEPHUS, Bell. Jud. V 5 5; Mischna tr. joma 5 2 *'ebhen schatjâh* genannt). Im Heiligen stand wie im alten Tempel ein Schaubrottisch; dagegen an Stelle der 10 Leuchter nur ein einziger goldener mit 7 Armen, den Antiochus wegnahm (I Makk 1 23). Der Makkabäer Judas liess einen neuen herstellen. Dasselbe Schicksal hatte der goldene Räucheraltar. Dass ein solcher überhaupt im Heiligtum stand, war eine ziemlich späte Neuerung [1]. Der Altar

[1] Der salomonische Tempel hatte keinen Räucheraltar. Im Baubericht ist er erst in der Schlussübersicht von späterer Hand nachgetragen (I Reg 7 48). Ebenso ist er in der Beschreibung der Stiftshütte ganz am Schluss an sehr umpassender Stelle eingefügt (Ex 30 1 ff.). Noch im Ritual des grossen Versöhnungstages (Lev 17) fehlt er. Auch sonst räuchern die Priester überall auf ihren Pfannen. Der Brandopferaltar erscheint als der alleinige Altar und heisst immer schlechtweg ‚der Altar'. Noch Ezechiel spricht nur von

des Vorhofs ist im zweiten Tempel streng nach den Vorschriften des Gesetzes gebaut: aus Steinen und mit einem schiefen Aufgang (I Makk 4 44 ff.). Endlich trifft auch darin die Beschreibung der

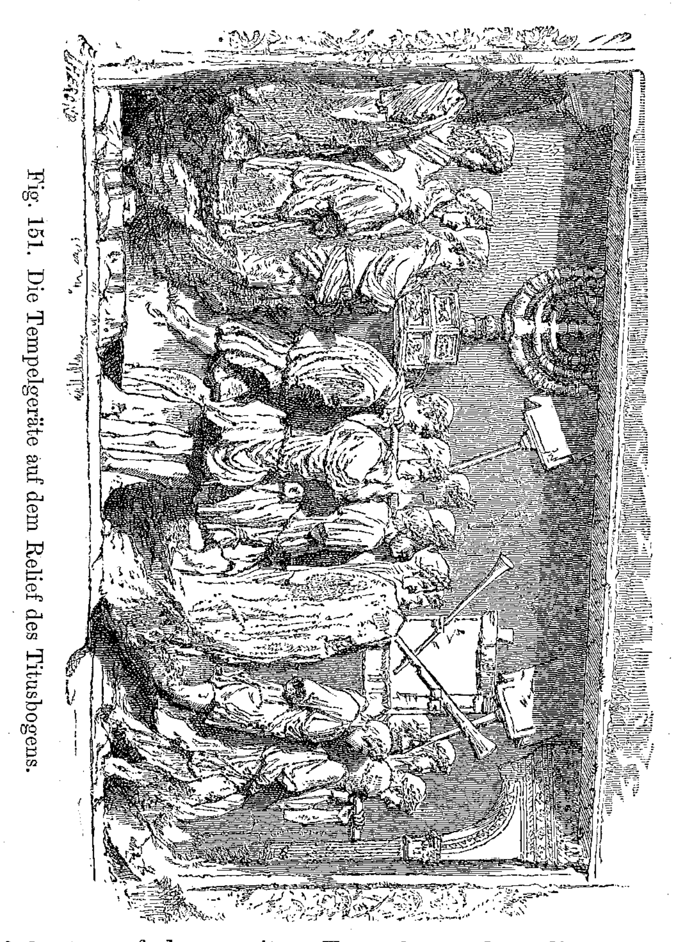


Fig. 151. Die Tempelgeräte auf dem Relief des Titusbogens.

Stiftshütte auf den zweiten Tempel zu, dass dieser nur *ein* Wasserbecken hat (vgl. Sir 50 3; was diese Stelle besagen will, ist allerdings ganz dunkel).

---

einem altarähnlichen Tisch im Heiligtum und bezeichnet den Dienst der Priester im Heiligen als den Dienst am Tisch (Ez 41 21 f. 44 16). Auch später noch dauert das Schwanken der Angaben fort: Hekataeus von Abdera kennt nur zwei goldene Geräte im Heiligen, den βωμός und den Leuchter (Josephus c. Ap. I 22), der Verfasser von II Makk 2 5 ebenso nur den Räucheraltar

Von Antiochus Epiphanes wurde der Tempel gründlich geplündert und entweiht. Nach Wiedereroberung der Stadt liess ihn dann Judas Makkabäus repariren, einen neuen Altar und neue Geräte für das Heilige herstellen und weihte ihn neu ein (I Makk 1 23 ff. 4 43 ff.). Zugleich befestigte er das Heiligtum durch hohe Mauern und starke Türme (I Makk 4 60), so dass der Tempel von da an recht eigentlich als die feste Burg von Jerusalem gelten konnte.

2. Der Tempel des Herodes. Dem baulustigen und prachtliebenden Herodes war der alte Tempel nicht mehr schön genug. Er begann im 18. Jahre seiner Regierung (20—19 v. Chr.) den Umbau. Erst kurz vor seiner Zerstörung, zur Zeit des Albinus (62—64 n. Chr.), wurde der Bau ganz vollendet. Ueber die Ausdehnung des herodianischen Tempels und die grossartigen Substruktionen s. S. 236 f. Den Umfassungsmauern entlang liefen auf allen vier Seiten prächtige Säulenhallen. Am grossartigsten war die auf der Südseite befindliche dreischiffige Halle, getragen von vier Reihen mächtiger korinthischer Säulen. Hier nun waren die beiden Vorhöfe streng von einander geschieden. Der äussere, etwas tiefer liegende, war noch nicht ‚heiliger Raum‘ im eigentlichen Sinn, er war auch den Heiden zugänglich. Der innere Vorhof um das Tempelgebäude her war vollständig abgeschlossen und von festen Mauern umgeben. Auf 45 Stufen stieg man von dem äusseren Hof zu ihm hinauf. Eine steinerne Brustwehr lief unterhalb dieser Stufen herum; an ihr waren Warnungstafeln angebracht, welche allen Nichtjuden ein weiteres Vorschreiten aufs strengste untersagten (s. Fig. 152). Der innere Vorhof war dann wieder durch eine Quermauer, die von Nord nach Süd lief, in zwei Hälften geteilt. Der östliche Raum bildete den sogenannten ‚Vorhof der Frauen‘, weil er auch den israelitischen Weibern zugänglich war. Die Westhälfte, die noch etwas höher lag, durfte nur von den Männern betreten werden. Genauer auf die Einzelheiten des Baues, der im Wesentlichen in griechischem Stil errichtet war, einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die Geschichte der Erbauung und die eingehende Beschreibung s. bei JOSEPHUS, Ant. XV 380 ff. Bell. Jud. I 21 1 V 5. Vgl. SPIESS, Das Jerusalem des Josephus, 1881 46—94.

---

und den Leuchter, womit die Darstellung auf dem Titusbogen (Fig. 151) übereinstimmt. Nimmt man noch dazu, dass nicht einmal in Ex 30 6 eine klare Angabe über den Ort, wo dieser Altar stehen soll, vorhanden ist, so ergibt sich daraus, wie jung diese Verdopplung des Altartisches ist.



Fig. 152. Warnungstafel aus dem herodianischen Tempel.

Umschrift.

ΜΗΘΕΝΑΑΛΛΟΓΕΝΗΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙΕΝΤΟΣΤΟΥΠΕ
ΡΙΤΟΙΕΡΟΝΤΡΥΦΑΚΤΟΥΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥΟΣΔΑΝΛΗ
ΦΘΗΕΑΥΤΩΙΑΙΤΙΟΣΕΣ
ΤΑΙΔΙΑΤΟΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝΘΑΝΑΤΟΝ.

μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν λήφθῃ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον.

Uebersetzung.

Kein Heide darf eintreten innerhalb des Gitters und des Geheges um das Heiligtum! Wer aber ergriffen wird, hat sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil der Tod darauf folgt.

Kap. II.

Die Priester.

BAUDISSIN, Die Geschichte des Alttestamentlichen Priestertums. Leipzig 1889.

§ 57. Der Ursprung des hebräischen Priestertums.

1. Für die vormosaische Zeit kennt P weder einzelne Priester noch einen Priesterstand, denn er kennt auch kein vormosaisches Opfer (s. S. 431f.); Priester und Opfer aber gehören für ihn zusammen, der Beruf des Priesters geht ihm auf in der Darbringung des Opfers der Gemeinde. Auch J und E wissen von keinem vormosaischen Priestertum, aber der Grund ist ein anderer: geopfert wird in der Patriarchenzeit oft und viel, aber man braucht zum Opfer keinen Priester, weil das Sache jedes Einzelnen ist. Die Motivirung bei JE ist die naturgemässere. Die Tatsache ist aber beide Male die gleiche: erst von Mose an gibt es eigentliche Berufspriester und einen Priesterstand. Sie darf wohl angemerkt werden. Ob hierin vielleicht eine schwache Erinnerung daran steckt, dass ein priesterliches Amt eigentlich nicht zu der ursprünglichen Gestalt des Jahvekults gehört hat, sondern erst in Kanaan hinzugekommen ist?

In Jdc, Sam und Reg würde man vergeblich den wohlorganisirten Klerus von P suchen. Ja mehr noch: wo in den Erzählungen ein Priester handelnd auftritt, erscheint er eigentlich als ein Luxusstück, so gut wie ein Tempel ein solches ist. In Jdc tritt überhaupt keine Person auf, die das Opfern als Beruf betreibt, auch der Levite Jdc 17 und 18 nicht (s. u.). Gideon und Manoah bringen selber ihre Opfer dar und vermissen einen Priester nicht im geringsten. Nicht anders noch in späterer Zeit: die Leute von Bethschemesch geniren sich nicht im mindesten, selber die Kühe, die den Wagen mit der Bundeslade gebracht, auf dem heiligen Stein zu opfern, und erst, wie sie damit fertig sind, kommen (in einem wenig geschickten Einschub) die Leviten, um hintendrein ihre Schuldigkeit zu tun (I Sam 6 14 f.). Wie das Bundesbuch es als Ordnung formulirt: „einen Altar aus Erde sollst du mir machen und darauf deine Schafe und Rinder opfern“ (Ex 20 24 ff.), so hat die alte Zeit es durchweg gehalten. Wer will, der schlachtet und opfert (I Sam 14 34 ff.); der Ephraimit Samuel, der Benjaminit Saul, der Judäer David opfern eigenhändig, ohne

dass ihnen daraus ein Vorwurf erwächst (I Sam 7 9 14 33 f. 15 22 II Sam 6 13 f. 18). Ja auch wo ein Tempel mit Priestern ist, schlachtet der Israelit sein Opfer selber (I Sam 2 13).

Unser Resultat ist zunächst ein negatives: der Ursprung des Priestertums liegt jedenfalls nicht in dem Bedürfniss nach einem Opferer, der die Opfer anderer Gott nahe bringt. Es mag in späterer Zeit der Hauptberuf des Priesters darin bestanden haben, — in der alten Zeit ist er nicht der gewerbsmässige Opferer, er ist Opferer nicht mehr und nicht weniger als jeder hebräische Hausvater.

2. Das Amt eines Priesters besteht vielmehr ursprünglich in etwas ganz anderem. Vielleicht am lehrreichsten ist hiefür Jdc 17 und 18: ein reicher Ephraimit, Micha, hat ein Gotteshaus. Von gestohlenem Geld verfertigt er ein Ephod, einen seiner Söhne stellt er als Priester *(kôhên)* an. Sein frommes Werk zu krönen, ergreift er die Gelegenheit, wie ein wandernder Levit, Jonathan Ben Gerschon Ben Moscheh, bei ihm einspricht, und dingt diesen um zehn Sekel jährlich nebst Kleidung und Unterhalt. Er ist überzeugt, dass er damit den reichen Segen Gottes für sich und sein Haus verdient hat. Danitische Kundschafter kommen nun bei diesem Gotteshaus vorbei und lassen durch den Priesterleviten Elohim befragen. Das Orakel lügt nicht; zum Dank dafür nehmen sie nachher Priester sammt Gottesbild mit fort und gründen damit ihr Stammesheiligtum Dan. Soviel ist sicher: einen Priester brauchte Micha, weil er ein *bêth ʾelôhîm* hatte, d. h. ein Haus mit einem Idol, sei es Gottesbild oder Fetisch, keinenfalls eine Opferstätte. Des Priesters Aufgabe ist es, in erster Linie des Gottesbildes zu warten, in zweiter Linie des Orakels zu walten.

Ein Gottesbild u. dgl. fordert gebieterisch einen Wärter und Wächter, der es bedient und behütet, nicht bloss vor Profanirung, sondern auch vor Diebstahl. So treffen wir überall Priester, wo sich ein Gotteshaus mit einem Idol findet. Zu Silo im Gotteshaus sind Eli und seine Söhne Priester; dem hohen Ansehen des dortigen Idols, der Bundeslade, entspricht die angesehene Stellung seiner Wärter. Wie die Lade nach Ḳirjath Jeʿarim kommt, wird ihr sogleich ein Wächter geheiligt (I Sam 7 1). Der Ephod in Nob hat eine zahlreiche Priesterschaft (I Sam 21 10). Selbstverständlich zieht mit dem Gottesbild ein Diener zu Feld (I Sam 14 18 23 9). Dieses Bedienen des Gotteshauses und -bildes wird mit dem Ausdruck *schêrêth* und *schâmar* be-

zeichnet, daher diese Worte zum technischen Terminus für den Dienst der Priester geworden und dies geblieben sind, auch als derselbe schon längst zum Opferdienst geworden war [1].

Das Gottesbild zu bewachen und zu bedienen war jedermann im Stand, daher es vollständig im Belieben des Eigentümers stand, wen er damit beauftragen wollte. Der Ausdruck ‚die Hand jemands füllen', der bis in die späteste Zeit für die Ordination der Priester beibehalten worden ist, bedeutet ursprünglich nichts anderes als ein Füllen der Hand mit Geld; das Priesteramt war also ein bezahltes Amt (Jdc 17 10; vgl. WELLHAUSEN, Proleg. 154 f.). Es scheint das natürliche und gewöhnliche gewesen zu sein, dass der Besitzer selbst oder ein Sohn die Hut übernahm; ein Berufspriester war eine Seltenheit. Seinem Ursprung nach war also der Priester der Pfleger eines Fetischs oder Bildes; schon das verlieh eine gewisse Würde: er war der vertraute Diener des Gottes, der mit ihm in täglicher Berührung stand, ein *'îsch 'elôhîm*.

3. Anders steht es mit der Handhabung des Orakels. Uralt ist natürlich auch bei den Hebräern der Glaube, dass die Lieblinge der Gottheit die Gabe haben, den Willen derselben in besonderer Weise zu erkennen, über Verborgenes Aufschluss zu geben. Diese Fähigkeit begegnet uns in einer doppelten Form: auf der einen Seite stehen die Hellseher, Männer, die von der Gottheit der Ehre gewürdigt werden, dass in einzelnen Momenten oder immer (die Besessenen) der Gott sie ergreift, aus ihnen redet und handelt. In diesem Zustand haben sie die Gabe des visionären Hellsehens. Auf der andern Seite gibt es Orakelmänner im engeren Sinne des Wortes, welche es verstehen, in wachem normalem Zustand durch irgend welche Mittel die Gottheit zu befragen. Die heiligen Männer anderer Völker verfügen über eine Reihe solcher Mittel: Opferschau, Vogelflug und die hunderterlei Arten von Zeichendeuterei. Bei den alten Israeliten treffen wir, abgesehen von dem, was als Zauberei später für illegitim erklärt wurde, nur ein legitimes Orakelmittel: das *Losorakel*. Es ist schon darauf hingewiesen worden (S. 382), wie dieses in engster Verbindung mit dem Ephod erscheint. „Bring den Ephod her", sagen David und Saul zum Orakelmann, dem Bewahrer desselben, wenn sie ein Orakel wollen (I Sam 14 18 23 9 30 7). Genauer erfahren wir (I Sam 14 41), dass das Orakel aus

[1] *schêrêth* absolut vom Priester, mit Objekt (Wohnung etc.) vom Leviten; *schâmar* fast ausschliesslich vom letzteren.

zwei Losen bestand, von denen das eine *'ûrîm*, das andere *tummîm* hiess. Ihre Gestalt und Bedeutung scheint allgemein bekannt gewesen zu sein. Gewöhnlich bedeuteten die Lose Ja und Nein: die Anwendung war oft sehr komplizirt und zeitraubend (I Sam 14 19), wenn man durch eine Reihe von Fragen die verschiedenen Möglichkeiten ausschliessen musste, wie dies I Sam 10 20 ff. sehr anschaulich dargestellt ist. Doch lassen sich die Lose auch mit jeder beliebigen Frage oder Sache gleichsetzen (I Sam 14 41). Diese Kunst, dem Ephod Orakel abzugewinnen, ist nun natürlich nicht jedermanns Sache. Sie scheint von jeher ein Geheimniss bestimmter Leute (der Leviten; vgl. Jdc 17 7 Dt 33 8) gewesen zu sein.

Es begreift sich leicht, dass man Gottesmänner beider Art mit Vorliebe zur Pflege eines Fetischs oder Gottesbildes beizog, waren sie doch von der Gottheit selbst als ihre Lieblinge gekennzeichnet. Dafür, dass ein Hellseher zugleich Priester war, lässt sich nur das eine Beispiel des Samuel anführen. Wenn bei E (Ex 33 7 ff.) Mose im Orakelzelt die Offenbarungen Jahves empfängt, so erscheint bei E dieses Reden Gottes mit Mose gerade als etwas, was nicht allen Priestern, sondern nur ihm allein zu Teil wird und seine Ausnahmestellung begründet. Ueberall sonst begegnen uns Orakelmänner im engeren Sinn des Wortes als Priester eines Ephod (vgl. die angeführten Stellen). Ob diese auch die Fähigkeit des Hellsehens besassen, können wir nicht mit Sicherheit entscheiden; doch spricht der Umstand, dass sie nie davon Gebrauch machten, nicht dafür. Umgekehrt ist es ebenso wahrscheinlich, dass man nicht bloss solche Orakelmänner mit Vorliebe zu Priestern nahm, sondern dass alle Diener des Gottesbildes sich diese Kenntniss leicht erwarben, mit andern Worten: es wird nicht jeder Priester, der das Losorakel warf, erst ein ‚Mann Gottes' gewesen und dann als solcher Priester geworden sein, sondern jeder, der Priester eines Bildes war, wird sich schliesslich einfach das Recht und die Fähigkeit, Orakel zu erteilen, beigelegt haben. So begreift sich, dass noch im Dt unter den Aufgaben des Levitenpriesters oben an das genannt wird, dass er dem Volk das Orakel Jahves gibt (Dt 33 8 ff.) [1].

---

[1] Sehr viel ansprechendes hat die Vermutung WELLHAUSEN's, dass auch das Wort *tôrâh* (die Priester haben dem Volk die Torah Gottes zu erteilen Dt 33 10) letztlich auf dieses Losorakel zurückgehe, dass das Verbum hiezu ursprünglich das Werfen der Lospfeile bedeute (vgl. I Sam 31 3 und das Pfeilorakel der Araber).

4. Mit dieser Aufgabe des Priestertums hängt ein anderes zusammen, was einen nicht unwesentlichen Zug in seiner Charakteristik bildet: schon in ältester Zeit war es bei den Israeliten erblich. Es ist leicht verständlich, dass der Sohn vom Vater mit dem Besitz des Gottesbildes auch die Hut desselben übernahm und von ihm in die Kunst des Orakelgebens eingeweiht wurde. Der Levit Jonathan, der vielleicht schon durch seinen Namen ‚Levit' als Mitglied einer solchen Priesterfamilie bezeichnet werden soll, vererbte sein Priestertum zu Dan auf seine Nachkommen (Jdc 18 30); zu Elis Lebzeiten noch übernahmen seine Söhne das Amt vom Vater (I Sam 2 11 ff.). Das Geschlecht Ahimelechs, das im erblichen Besitz der Priesterwürde am Heiligtum zu Nob war (I Sam 22 11), leitete seine Herkunft ebenfalls von der bekannten Priesterfamilie der Eliden ab (I Sam 14 3). Doch machen wir dabei die Bemerkung, dass das Priestertum keineswegs exklusiv war: ein Samuel wurde von Eli zugelassen und die Könige vollends machten zu Priestern, wen sie wollten (II Sam 20 25 I Reg 12 31). Es kann uns aber nicht Wunder nehmen, wenn wir schon frühe dem Bestreben begegnen, auch da, wo ein Geschlechtsfremder unter die Priesterschaft eines Heiligtums hereingekommen war, doch die Fiktion einer durch Abstammung zusammengehörigen Priesterfamilie festzuhalten. Die 86 Priester zu Nob (die Zahl mag übertrieben sein, das macht aber hier nichts aus) gehörten sicher nicht alle zur Verwandtschaft des Ahimelech und doch hiessen sie einfach das ‚Geschlecht' desselben. Im kleinen ist das hier derselbe Prozess, der im grossen später zu der Herausbildung eines ganzen priesterlichen Stammes (Levi) geführt hat. In Wahrheit mag der Ursprung mancher Priesterschaft auf kanaanitische Priesterfamilien zurückgehen, die sich bei Uebernahme der Bamoth in den Jahvekult im Besitz ihres Amtes zu erhalten gewusst haben.

5. Als einzige Auszeichnung tragen die Priester in alter Zeit den linnenen Leibrock, *'êphôd bad* (vgl. S. 382). Auch wo bei einer grösseren Priesterschaft *einer* als das Oberhaupt erscheint, tragen doch alle gleichermassen dieses Kleid (I Sam 22 18 2 18). Es ist so sehr Amtskleid, dass z. B. auch David, wo er als Priester amtet, den Ephod anlegt (II Sam 6 14 vgl. S. 307). I Sam 2 28 heisst es geradezu, Gott habe die Eliden erwählt, dass sie vor ihm den linnenen Rock tragen.

6. In ausserordentlich interessanter Weise wird das alles bestätigt

durch die auffallenden Parallelen bei den alten Arabern. Das Amt des Priesters ist bei ihnen die Bewachung des Gotteshauses; wo an der Kultusstätte nichts zu bewachen ist, gibt es auch keinen Priester, für Darbringung des Opfers auf einem einfachen Stein ist er entbehrlich. Dagegen hat er das heilige Los in Verwahrung, besorgt das Losen und empfängt dafür seine Belohnung. Das Amt ist in erblichem Besitz gewisser Familien, die z. T. sogar stammesfremd sind.

Auffallend ist nun, dass das arabische *kâhin* nicht den Priester, sondern den Seher bedeutet. Stade (GVJ I[2] 471) schliesst daraus, dass das altisraelitische Priestertum aus dem auf exstatischem Zustand begründeten Sehertum durch Niederlassung einzelner Seher an fester Orakelstätte entstanden sei. Wir haben oben gesehen, dass es allerdings ziemliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass zu Priestern mit Vorliebe Orakelmänner und Seher genommen wurden. Allein das einzige Beispiel einer Verbindung von beidem, Samuel, spricht nicht für den Ursprung des Priestertums aus dem Sehertum, sondern eher umgekehrt: Samuel ist zuerst Priester, Wärter des Idols, und als solcher erhält er in der Nacht an heiliger Stätte sein erstes Orakel, ein Inkubationsorakel. Dies weist darauf hin, dass manche Seher aus dem Priesterstand hervorgegangen sein mögen. Auch Wellhausen glaubt für das arabische Sehertum der Kâhin nachweisen zu können, dass nicht der Priesterstand aus dem Sehertum herausgewachsen ist, sondern umgekehrt. Auch der Kâhin, meint er, habe ursprünglich in Verbindung mit einer Kultusstätte gestanden; mit der Entwicklung des Sehertums habe der Kâhin den hauptsächlichsten und ehrenvollsten Teil der priesterlichen Aufgabe und eben damit auch den Ehrentitel dem Priester abgenommen, so dass durch diese Abzweigung der Priester auf die Stufe des blossen Thürhüters herabgesunken sei.

§ 58. Die Entwicklung des Priestertums in der Königszeit.

1. Mit Errichtung des Königtums gab es sogleich auch eine königliche Priesterschaft (s. S. 307), die ganz naturgemäss durch diesen ihren Rang über die anderen Priesterschaften hinausragte und vollends, nachdem ein grosses königliches Heiligtum, der Salomonische Tempel, gebaut war, an Bedeutung und Ansehen ihre Kollegen vom Land ebenso sehr übertraf als der Tempel die anderen Heiligtümer. Der Abfall Judas vom Reich konnte diese Entwicklung nur fördern: nachdem die altehrwürdigen Heiligtümer, wie Bethel, Dan u. a. beim israelitischen Reich geblieben waren, hatte Tempel und Priesterschaft von Jerusalem im eigenen Land keine irgendwie nennenswerten Rivalen mehr zur Seite.

Ein selbständige Stellung, wie sie die Eliden in Silo und Nob noch unter Saul behauptet hatten, konnten sich freilich diese königlichen Priester naturgemäss nie erringen; sie waren und blieben bis zum Exil nichts anderes als königliche Beamte,

gehorsame Diener des Königs, der mit voller Freiheit wie über das Heiligtum so über die Diener desselben verfügte und anstellte, wen er wollte. David machte neben Abjathar den Ṣadoḳ und Ira zu Priestern und betraute überdies seine Söhne mit dieser Würde. Salomo scheute sich nicht, den alten Abjathar, der noch dazu der altangesehenen Priesterfamilie der Eliden angehörte, wegen seiner politischen Umtriebe zu entsetzen. Ohne Widerrede kam Uria dem Befehl des Ahas nach und liess einen neuen Altar für das Heiligtum nach dem Muster des Altars von Damaskus anfertigen (II Reg 16 10 ff.).

Auch im königlichen Dienst wurde das Priesteramt sehr bald erblich, und so konnte sich rasch der Begriff eines *legitimen, weil erblichen Priestertums* bilden. An Abjathars Stelle trat als Hauptpriester des Tempels Ṣadoḳ und alle Nachrichten stimmen darin überein, dass sein Haus bis zum Exil im Besitz der Priesterwürde blieb. Ṣadoḳ erscheint als der ‚zuverlässige Priester‘, dem Jahve ein dauerndes Haus baut, dass er allezeit vor dem Gesalbten Jahves aus- und eingehen soll (I Sam 2 27—36 vgl. I Reg 2 27). Aber das Gefühl davon, dass die Legitimität in der Erblichkeit begründet ist, ist so stark, dass eigentlich das Haus Ṣadoḳs als illegitim erscheint, weil es sein Priesteramt nicht durch Vererbung von den Eliden empfangen hat; das Vaterhaus des Eli ist für die deuteronomistische Betrachtung (I Sam 2 27 ff.) das einzige rechtmässige Priestergeschlecht, das Jahve selbst in Aegypten sich erwählt, dem er sogar zugeschworen hat, dass seine Angehörigen für immer in dieser Würde bleiben sollen. Dass ein fremdes Geschlecht von Emporkömmlingen diese alte Familie aus ihrem rechtmässigen Besitz verdrängte, dass die Könige es wagten, den Eliden das von Gott erteilte Privilegium zu entreissen, ist in den Augen des Erzählers eine solche Ungeheuerlichkeit, dass sie notwendig durch ein besonderes Eingreifen Gottes gerechtfertigt werden muss. Um den Frevel moralisch unanstössig zu machen, lässt er schon zu Elis Lebzeiten einen Propheten mit der Weissagung des Untergangs seines Hauses als einer wohlverdienten Strafe auftreten.

Ganz ähnlich lagen die Verhältnisse im Nordreich: königlich waren die bedeutendsten Heiligtümer und ihre Priesterschaft (Am 7 10 ff.), als königliche Diener und Vertraute teilten die Priester die Schicksale des königlichen Hauses (II Reg 10 11 vgl. I Reg 4 5), das Recht des Königs als Priester anzustellen, wen er

wollte, war unbezweifelt (I Reg 12 31 13 33). Tatsächlich treffen wir auch hier (wenigstens in Dan) das Priestertum erblich (Jdc 18 30).

2. Im Laufe der Zeit wurde nun die Aufgabe des Priesters eine andere. Das Bewachen und Bedienen des Heiligtums und Idols fiel an diesen Heiligtümern mit zahlreicher Dienerschaft der letzteren zu. Schon Eli in Silo hatte das Amt eines Aedituus dem jungen Samuel übertragen. Ebenso hatte nach J Mose den Josua als Wärter des heiligen Zeltes neben sich (Ex 33 11).

Das priesterliche Losorakel ist zwar keineswegs ganz ausgestorben, wie die Erwähnung des Ephod bei den Propheten zeigt (Hos 3 4 Jes 30 22); noch im Dt gelten die Urim und Tummim als die wahren Insignien des Priesterstandes. Allein wenn in der ganzen Zeit von Salomo an nirgends mehr vom Befragen Jahves durchs Los die Rede ist, so wird man daraus schliessen dürfen, dass es gegenüber dem immer mehr aufkommenden Prophetentum zurücktrat. Hat doch P, wenn er die Urim und Tummim in die Amtstracht des Hohepriesters aufnimmt, keine rechte Vorstellung mehr davon, wozu diese hochheiligen Dinge eigentlich zu benützen sind (vgl. auch Ezr 2 63 Neh 7 65). Jedenfalls hat sich die ‚Torah‘ der Priester (vgl. S. 408) im Grossen und Ganzen von diesen Mitteln losgemacht. Sie selbst bleibt in der neuen Form das bezeichnende Merkmal für den Priester. Diese bewahren und hüten die Torah, lehren Jakob die Rechte und Israel die Weisungen Jahves (Dt 33 9 f.). Es war ein gäng und gäbes Wort: „die Torah wird den Priestern nicht abhanden kommen, noch der Rat den Weisen, noch die Offenbarung den Propheten“ (Jer 18 18); und bei dem Fluch, der über das Volk kommen wird, ist nicht das geringste, dass solches aufhören wird (Ez 7 26 Thren 2 9). „Die Torah der Priester gleicht einer stätig fortlaufenden, die der Propheten einer intermittirenden Quelle“ (Wellhausen, Proleg. 416). Dass die Priester für Geld diese Torah erteilen, macht ihnen der Prophet, der keinen Lohn für seine Verkündigung nimmt, zum schweren Vorwurf (Mi 3 11), was deutlich zeigt, dass es sich um eine den Priestern gehörige, durch Tradition überkommene Torah handelt. Inhaltlich scheint sie in erster Linie rechtlichen Charakter gehabt zu haben (Ex 18 15 ff. Hab 1 4, in welcher Stelle vielleicht geradezu die Entscheidung des Orakels gemeint ist, vgl. auch S. 321). Mit der fortschreitenden Ausbildung des bürgerlichen Rechts trat dann naturgemäss in der

priesterlichen Torah die moralische Unterweisung in den Vordergrund (Hos 4 1—3 vgl. mit 6); übrigens hält noch das Dt die Fiktion vom Richteramt der Priester fest (17 8 ff.).

Mit dieser Aufgabe blieb den Priestern der Charakter von ‚Gottesmännern'. Sie traten mit Uebernahme des Amts in ein besonders nahes Verhältniss zur Gottheit, in deren alleinigen Dienst. Sie widmeten sich gleichsam der Gottheit zum Eigentum (I Sam 1 28), traten in gewissem Sinn aus den natürlichen Verhältnissen der Familie heraus: „deine Tummim und Urim gehören dem, der von Vater und Mutter sprach, ich habe sie nicht gesehen, der seine Brüder nicht anerkannte und von seinen Kindern nichts wissen *wollte*“ (Dt 33 9). Um so leichter konnte sich von hier aus ein geschlossener Stand bilden.

Zu dieser Aufgabe kam im Lauf der Zeit noch eine andere: das Opfer des Volks auf den Altar Jahves zu bringen. Beide stehen schon im Segen Moses (Dt 33 10) als koordinirt nebeneinander, und in der deuteronomistisch gefärbten Stelle I Sam 2 28 wird es geradezu als Hauptaufgabe der Eliden bezeichnet, dass sie zu Gottes Altar hinaufsteigen, die Opfer zu verbrennen: „ich habe deiner Familie alle Feueropfer der Israeliten überwiesen“. Auch dies ist eine begreifliche Folge der beginnenden Centralisirung des Kults in den königlichen Heiligtümern. Es ist schon erwähnt worden (S. 307), dass die israelitischen Könige in der Regel ihre Opfer durch ihre Diener, die Priester darbringen liessen. Dass an den königlichen Heiligtümern nicht jedermann aus dem Volk nach Belieben schalten und walten und seine Opfer auf dem königlichen Altar verbrennen durfte, wie und wann er wollte, war einfach Sache der Ordnung. Was aber an den grossen Heiligtümern zu Jerusalem, Dan, Bethel u. a. Sitte war, das werden bald auch die kleinen nachgeahmt haben. Je mehr sich vollends ein Opferritual entwickelte, desto unentbehrlicher wurde der Priester als Opferer.

3. Wo an einem grösseren Heiligtum eine mehrköpfige Priesterschaft sich befand, wie z. B. in Silo, in Nob, in Jerusalem, da war es selbstverständlich, dass es einen Oberpriester, Vorsteher, oder wie man ihn nennen will, gab, der die Oberaufsicht über das Gotteshaus und die Geschäfte führte. Vollends am Tempel in Jerusalem mussten sehr bald Rangunterschiede zwischen den Priestern sich geltend machen, denn der grossartige Dienst dort verlangte eine geregelte Geschäftsverteilung.

Es werden in der späteren Königszeit genannt: der Priester schlechtweg (II Reg 23 4) oder der Oberpriester (*kôhên hâ-rô'sch* II Reg 25 18), die vornehmsten Priester überhaupt (*ziḳnê hakkôhanîm* II Reg 19 2 Jer 19 1), und ihnen gegenüber die Priester zweiten Rangs (II Reg 23 4 falls die Lesart richtig ist); von einzelnen Aemtern werden erwähnt ausser dem Oberpriester: der zweite Priester (*kôhên mischneh* II Reg 25 18), der Oberaufseher im Tempel Jahves und die Schwellenhüter (II Reg 23 4 25 18).

4. Unter diesen Umständen musste die Priesterschaft immer mehr an Zahl wie an Ansehen gewinnen. Welch ausserordentlichen Einfluss die Priester als die geistigen Leiter des Volkes auch in öffentlichen Angelegenheiten hatten, geht aus ihrer oben erwähnten Stellung als Vertraute der Könige hervor. (Vgl. z. B. Jojadas Verhalten II Reg 11 4—20). Auch die Strafreden des Hosea (vgl. z. B. 4 4ff.) zeigen deutlich, welch hohen Beruf er den Priestern zuschreibt. In demselben Masse schlossen sie sich auch immer fester zu einem Priesterstand zusammen. In welchem Grade sich in der späteren Königszeit der Priesterstand konsolidirt hatte, zeigt deutlicher als alles andere der Umstand, dass in der Vorstellung des Volkes der Stand bereits zu einem eigenen heiligen Stamm Levi geworden ist, der neben die übrigen Stämme des Volks als gleichberechtigt, ja als bevorzugt sich stellen darf.

Es ist hier der Ort, die bisher zurückgeschobene Frage nach dem Namen Levit zu erörtern. Die Bezeichnung Levit findet sich in den geschichtlichen Büchern nur in *einer* zweifellos vorexilischen Erzählung (Jdc 17 und 18)[1]. Der Jonathan, den Micha in seiner Hauskapelle anstellt, wird ein Levit genannt. Dies kann entweder auf seine Abstammung von Gerson, dem Sohne Moses, oder auf sein Amt als berufsmässiger Priester und Orakelmann gehen. Im ersteren Fall wäre Levit ein Gentilname und würde voraussetzen, dass Mose zum Geschlecht bzw. Stamm Levi gehörte, was nicht unmöglich ist; das letztere wird nahegelegt durch die Beobachtung, dass sich Micha ganz besonders glücklich schätzt, einen Leviten zu gewinnen (Jdc 17 13). Dies lässt sich nur so erklären, dass der Name Levit ihn als Berufspriester bezeich-

[1] I Sam 6 15 II Sam 15 24 sind die Leviten ein späterer Einschub; ebenso der Halbvers I Reg 8 4b; I Reg 12 31 gehört dem Dt'schen Bearbeiter des Buchs an.

net, der es versteht, mit einem Ephod umzugehen und das Orakel zu handhaben. Doch schliessen die beiden Möglichkeiten einander nicht aus; es hat in keiner Weise etwas unwahrscheinliches, dass das Amt eines Priesters und Orakelmannes sich in der Familie des Mose fortpflanzte. Es ist sehr leicht verständlich und findet sich auch bei anderen Religionen wieder, dass der Stifter eines neuen Kultes das Priestertum auf seine Familie vererbt. Davon, dass faktisch auch im alten Israel diese Anschauung in Geltung war, finden sich noch weitere Spuren. WELLHAUSEN (Proleg. 143) hat wahrscheinlich gemacht, dass nicht nur die Priester in Dan, sondern auch die berühmte Priesterfamilie des Eli in Silo sich von Mose ableitete (vgl. I Sam 2 27, wo als Empfänger der Offenbarung Jahves an das Vaterhaus Elis wohl Mose gedacht ist). Dieses Bemühen setzt die Annahme einer Vererbung der Würde in dem Geschlecht Moses voraus. Die Theorie von P, wornach das Priestertum Jahves nicht Mose, sondern seinem Bruder Aaron zukam, ist deutlich als eine späte und abnorme zu erkennen. In Ex 33 7—11 (E) ist Mose der Herr des Heiligtums und Josua sein Diener; hier ist deutlich Mose als der eigentliche Orakelpriester des Volks und Josua, nicht die Aaroniden, als sein Nachfolger gedacht; für Aaron als Priester bleibt daneben kein Platz. Bei J kann man sich sogar fragen, ob diese Schrift überhaupt ursprünglich etwas von Aaron weiss.

Für die Annahme, dass Levit ursprünglich Geschlechtsbezeichnung war und als solche dann zum Amtsnamen wurde, indem alle berufsmässigen Priester sich von demselben Geschlecht ableiteten, sprechen noch weitere Gründe. Einerseits ist es nicht möglich, den Sprachgebrauch Levit = Berufspriester aus der Apellativbedeutung der Wurzel in überzeugender Weise abzuleiten; andererseits ist geschichtlich nachweisbar, dass der Name Levi in der Vorzeit einmal wirklicher Stammname war. Als dritter Sohn Jakobs von der Lea wird Levi genannt; im Segen Jakobs (Gen 49 5—7) ist uns eine ausserordentlich interessante Notiz über das Schicksal des Stamms in vorgeschichtlicher Zeit erhalten. Simeon und Levi erscheinen hier in engster Verbindung, sie haben gemeinsam eine schwere Frevelthat (vielleicht die Gen 34 erzählte) begangen, zur Strafe dafür hat sie auch gemeinsam das Verderben getroffen: die Kanaaniter haben an ihnen blutige Rache genommen, die Bruderstämme haben sie im Stich gelassen, so sind sie in ihrer Sonderexistenz untergegangen und leben nur

noch in der Zerstreuung unter den übrigen Stämmen weiter. Nun liegt auf der Hand, dass dieser Levi des Jakobssegens seinem ganzen Charakter nach ein vollkommen anderer ist, als der heilige Stamm des Priesterkodex. Der Levi der Genesis gibt seinem Bruder Simeon nichts nach an Grausamkeit und Blutdurst. Nirgends findet sich eine Hindeutung auf den priesterlichen Beruf Levis; dass der Stamm im ganzen Land herum zerstreut wird, ist nicht eine Belohnung für seine Priesterdienste sondern eine Strafe, kein Segen sondern ein Fluch. Eben damit ist aber auch sicher, dass dieser Levi der Genesis als Stamm wirklich existirt hat, dass er nicht bloss ein Reflex der Kaste ist, welche sich am Ende der Königszeit unter diesem Namen zusammen geschlossen hat.

Es wäre nun ein höchst merkwürdiges Zusammentreffen, wenn diese Uebereinstimmung der Namen, Levi der dritte Sohn des Jakob und Levi der Berufspriester, eine rein zufällige wäre, namentlich da eine befriedigende Erklärung der Wortbedeutung bei letzterem nicht möglich ist. Man wird desshalb immer wieder versucht sein, die Levitenpriester in irgend welche Beziehung zu dem untergegangenen Stamm zu setzen, etwa in der Weise, dass man annimmt, dass seine Reste zum Priestertum übergegangen seien. So am bestimmtesten STADE: „*ein* Umstand verhinderte, dass die Leviten völlig unter den anderen Stämmen verschwanden, es war das seine Vergangenheit. Dem Stamm Levi hatte Mose, der Stifter der Religion Israels und sein erster Priester, angehört, und noch war die Erinnerung daran lebendig. Von Levi war besonders zu erwarten, dass er der heiligen Gebräuche, namentlich des Orakelwesens, kundig sein werde, und so kam es, dass man die Angehörigen dieses Stammes gern zu Priestern nahm. Andererseits veranlasste die Besitzlosigkeit der dem Untergange des Stammes entronnenen Familien, dass dieselben diesen Umstand benutzten und sich der Pflege der Heiligtümer widmeten“. Allerdings ist, worauf WELLHAUSEN mit Recht aufmerksam macht, ein solcher Massenübergang von Leviten zum Priesterdienst bei der Seltenheit grösserer Heiligtümer eine schwierige Annahme. Jedenfalls ist ein realer Zusammenhang zwischen der späteren Kaste der Leviten und dem ursprünglichen Stamm nicht sicher nachzuweisen. Man wird also mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht weiter kommen, als bis zu der Vermutung, dass Mose wirklich aus Levi stammte, dass die Priester es

schon frühe liebten, sich von Mose herzuleiten, und dass daher die Bezeichnung Levit für den Priester üblich wurde.

Wie dem auch sein mag, die Herausbildung einer Priesterkaste und dann der Vorstellung von einem Stamm ist ganz gut erklärlich, auch wenn Levi nur Berufsbezeichnung war. Sobald die Würde an einzelnen Heiligtümern erblich wurde, und einzelne Priestergeschlechter hervorragenden Einfluss gewannen, ergab es sich sehr einfach, dass die anderen Priesterfamilien ihr Ansehen dadurch zu heben suchten, dass sie sich mit jenen durch die Fiktion einer gemeinsamen Abstammung in Verbindung setzten. In demselben Masse, wie die Priesterschaft sich zu einem geschlossenen Stande konsolidirte, musste sich der ganzen hebräischen Anschauungsweise gemäss der Gedanke nahelegen, dem Standesbewusstsein durch die Theorie von der Stammverwandtschaft eine feste Grundlage und einen äusseren Ausdruck zu verleihen. Die interessante Parallele der Bene Rekhab zeigt, wie leicht sich für die Denkweise jener Zeit dieser Uebergang vom Stand zum Stamm vollzog. Dass sich diese Vorstellung ziemlich frühe bildete, beweist der Umstand, dass sie bei E schon vorliegt. Ex 32 25 (die Stelle gehört übrigens einer sekundären Schicht von E an) gibt, wie E es gern tut, die theokratische Motivirung; die Tatsache selbst, dass sich der Stamm Levi im erblichen Besitz der Würde befindet, ist vorausgesetzt. Dieses ‚Vorrecht' wird zurückdatirt und motivirt durch das bundestreue Verhalten der Leviten bei Gelegenheit des Götzendienstes des Volkes mit dem goldenen Kalb. Ebenso erscheint im Mosesegen (Dt 33 8—11) Levi schon als ein Stamm neben den anderen. Ohne weiteres wird in beiden Stellen der Priesterstamm Levi dem untergegangenen Volksstamm gleichgesetzt, ein Beweis wie sehr die Erinnerung an das Vorhandensein eines wirklichen Stammes Levi in grauer Vorzeit diese Neubildung begünstigte. Dt 33 8f. macht übrigens ganz den Eindruck, als ob damals dieses erbliche Vorrecht der Priesterkaste doch noch nicht unbestrittene Anerkennung gefunden hätte (vgl. 33 11b). Auch sonst redet das Dt vom Stamm Levi, dessen Erbamt es ist, Jahve Priesterdienste zu tun (18 1). Von hier aus erklärt sich dann auch ungezwungen die Teilnahme des Dt für die ihrer Altäre beraubten Höhenpriester (s. u.); es ist ihr Recht, das ihnen als Gliedern des Priesterstammes zukommt, Priester zu sein, das soll ihnen nicht geschmälert werden.

Aber immer — und das macht den grossen Unterschied zwi-

schen der Vorstellung des Dt und der von P aus — sind es alle Glieder des Stammes gleichmässig, denen die Priesterwürde zukommt; immer noch ist Levit neben der Stammbezeichnung auch der Ehrenname des Priesters, die ‚levitischen Priester‘ ist der Lieblingsausdruck des Dt. Die uns geläufige Einteilung innerhalb des Stammes Levi, die Scheidung zwischen Priestern und Leviten im engeren Sinn, ist erst eine nicht gewollte Folge der deuteronomistischen Reform.

§ 59. Die Reform des Priestertums durch das Deuteronomium und Ezechiel.

1. Der Ausgang der Königszeit brachte in Juda dem Priesterstand einschneidende Veränderungen. Die Centralisation des Kultus musste notwendig zu einer Centralisation des Priesterstandes führen. Diese Neuorganisation des Standes, denn um eine solche handelte es sich, bedeutete einen ungeheuren Zuwachs an Macht für denselben. Freilich — was nicht beabsichtigt, aber eine nicht zu umgehende Folge der Neuerung war — bedingte sie eine ebenso grosse Schädigung für die Mehrzahl seiner Glieder. Schon längst hatte sich der Unterschied zwischen königlichen Priestern und Landpriestern herausgebildet. Er sollte nach der Absicht des Gesetzgebers aufgehoben werden, so dass diese in jenen aufgingen, er musste der Lage der Sache nach faktisch in die Degradation, ja vollständige Amtsentsetzung der Landpriester auslaufen.

Die Absicht des Gesetzgebers ist noch deutlich zu erkennen: aus der Alleinberechtigung des Tempels folgt unmittelbar die Alleinberechtigung der königlichen Priesterschaft daselbst. Aber darum sollen die Landpriester, die bisher an den anderen jüdischen Heiligtümern ihres Amtes gewartet, nicht einfach ihrer Würde und damit ihres Lebensunterhaltes verlustig gehen, sie sollen vielmehr das Recht haben, ganz wie ihre Brüder am erwählten Heiligtum Priesterdienste zu tun, und auch die Einkünfte des Tempels zu gleichen Teilen mit geniessen (Dt 18 $_{6-8}$). Freilich auch so noch wird ihr Los ein ziemlich prekäres sein, desshalb unterlässt es der Gesetzgeber nicht, die ‚Leviten‘ ganz besonders dringend der Milde seiner Landleute zu empfehlen (Dt 12 $_{19}$ u. a.).

Die Macht der Tatsachen oder sagen wir besser die Macht der Ṣadoḳiten in Jerusalem war grösser, als die des Gesetzgebers. Mochten auch einzelne der Landpriester Aufnahme unter

die Tempelpriesterschaft finden, die Mehrzahl blieb in ausdrücklichem Widerspruch mit dem Gesetz vom Tempeldienst ausgeschlossen (II Reg 23 9). In welch üble Lage sie dadurch versetzt wurden, zeigt I Sam 2 36: die bittere Not zwang sie, um nur leben zu können, sich bedingungslos den Ṣadoḳiten zu unterwerfen und mit dem geringsten Dienst am Heiligtum vorlieb zu nehmen.

2. „Der Logik der Tatsachen hängt Ezechiel einen moralischen Mantel um". Zu den für die Geschichte des Priestertums lehrreichsten Stellen gehört Ezechiels Schilderung dieser Vorgänge (Ez 44 6—16): „so spricht Jahve: jetzt ists genug mit euren Gräueln allen, ihr vom Haus Israel, dass ihr Fremde unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches habt mein Heiligtum betreten lassen — kein Fremder soll mein Heiligtum betreten, — sondern die Leviten, welche sich von mir entfernt haben, als Israel fern von mir seinen Götzen nachirrte, die sollen ihre Schuld büssen: sie sollen in meinem Heiligtum Dienste tun als Wachen an den Toren des Tempels und als Diener am Tempel, sie sollen die Brandopfer und Schlachtopfer für das Volk schlachten und zum Dienst der Leute bereit stehen. Weil sie ihnen einst zu Dienst gewesen sind vor ihren Götzen, darum sollen sie jetzt ihre Verschuldung büssen. Sie dürfen sich mir nicht nahen, um mir Priesterdienste zu tun und sich allen meinen Heiligtümern, den hochheiligen zu nahen. Sie sollen ihre Schmach und ihre Greuel büssen. — Aber die Levitenpriester, die Söhne Ṣadoḳs, die des Dienstes an meinem Heiligtum warteten, als die Israeliten von mir abirrten, die sollen mir nahen, mich zu bedienen, und sollen vor mir stehen, mir Fett und Blut darzubringen; sie sollen in mein Heiligtum eintreten und meinem Tische nahen, mich zu bedienen und sollen meines Dienstes wahrnehmen". Das ist unzweideutig geredet: bis dahin haben die Leviten das volle Priesterrecht an den Höhen, d. h. an den ausser-jerusalemischen Heiligtümern ausgeübt. Und zwar ist dies ihr gutes Recht gewesen, und wenn das ihnen jetzt genommen wird, so ist das eine Strafe, die sie verdient haben: sie werden degradirt zu niederen Tempeldienern, Torwächtern und dgl., sie treten an die Stelle der alten Tempelsklaven. Diejenigen Leviten aber, die vorher schon am Tempel Priester waren, die Ṣadoḳiten, bleiben in dieser ihrer Würde zum ‚Lohn' dafür, dass sie den Dienst des Heiligtums bewahrt haben. So ist innerhalb des Priesterstandes der

Unterschied zwischen vollberechtigten Gliedern und ihren Dienern, zwischen ‚Priestern‘ und ‚Leviten‘ entstanden, so ist auch das Wort ‚Levit‘, in alter Zeit der Ehrenname für den Berufspriester, zur Bezeichnung einer niedrigen, nicht vollberechtigten Kaste geworden.

3. Eine interessante Bestätigung für das Gesagte bieten die Angaben in Ezra und Nehemia über die Zahl der zurückkehrenden Leviten, worauf Wellhausen (Proleg. 149) aufmerksam macht. Bei P (Num 3) erscheinen sie in einer Stärke von 22 000 Mann, der Chronist nach seinem Geschmack legt noch etwas darauf und zählt unter David 38000 Leviten (I Chr 23 3), bei der Rückkehr aus dem Exil kamen mit Serubbabel und Josua vier Priestergeschlechter 4289 Köpfe stark zurück (Ezr 2 36—39), mit Ezra dann noch zwei weitere Geschlechter, deren Zahl nicht angegeben wird (Ezr 8 2). Dagegen waren es von Leviten das erste Mal nur 74 (Ezr 2 40), das zweite Mal sogar bloss halb soviel, und auch bei diesen bedurfte es der dringendsten Mahnungen Ezras, um sie überhaupt zum Mitgehen zu bewegen. (Ezr 8 15—20). Mit dem Massstab von P gemessen sind diese Zahlenverhältnisse unbegreiflich, dagegen werden sie sehr gut verständlich, wenn die Leviten die degradirten Höhenpriester waren. Solcher gab es überhaupt keine Zehntausende, und dass diese sich sehr besannen, ob sie zurückkehren wollten, ist in Anbetracht des Loses, das ihrer in Jerusalem wartete, kein Wunder.

Das Missverhältniss in der Zahl wusste man später sehr geschickt auszugleichen, indem man die Sänger und Torwächter, die noch Ezr 2 41—58 von den Leviten unterschieden werden, einfach zu Leviten machte. So rechnet der Chronist selber bei der Aufzählung der Leviten Davids die Sänger und Torhüter (je 4000) zu den Geschlechtern Gerson, Kahat und Merari (I Chr 23 5 f.). Ein Grund zur Unterscheidung lag auch kaum mehr vor, nachdem die Leviten ganz auf deren Rangstufe degradirt waren. Es war nur die geradlinige Weiterentwicklung von hier aus, wenn es den Sängern später zu gering war, Leviten zu sein; sie baten den König Agrippa II., ihnen vom Synedrium die Erlaubniss zum Tragen des weissen Priestergewandes zu erwirken.

§ 60. Die Hierarchie des Priesterkodex.

Schürer, GJV II 166—248.

A. Die hierarchische Gliederung.

1. Die hierarchische Gliederung des Priesterstandes erhält bei P ihre Vollendung nach oben und unten. Die Grundlage ist die Scheidung von Priestern und Leviten, welche bei P bis in die Zeit Moses zurückgeht. P weiss nichts mehr davon, wie noch Ezechiel, dass es einmal eine Zeit gegeben, wo die Leviten volle priesterliche Rechte gehabt hatten; höchstens ein schwacher Schimmer der geschichtlichen Verhältnisse scheint in Num 16 durch. Die Rotte Korah, die Leviten, erheben sich gegen Mose und verlangen für sich das Priesterrecht. Aber das ist ein solcher Frevel, dass heiliges Feuer die Unzufriedenen verzehrt. Von Anfang an sind die Leviten dazu aus der Gemeinde Israel ausgesondert, dass sie den Dienst der Wohnung Jahves verrichten und der Gemeinde zur Verfügung stehen (Num 16 $_{9}$).

Beide, Priester und Leviten, bilden zusammen den Stamm Levi, der als heiliger Stamm den anderen gegenübergestellt wird (vgl. die Lagerordnung Num 2 18 $_{22}$f.). Genauer ist das Verhältnis von Leviten und Priestern nicht so, dass zunächst die Leviten als heiliger Stamm auserlesen und dann aus ihrer Mitte die Aaroniden zum Priestertum ausgesondert worden wären, sondern ganz selbständig vor der Erwählung der Leviten war Aaron und sein Haus mit dem Amt des Priesters betraut worden (Ex 28 $_{1}$ ff.), und erst nachdem Aaron schon lange seines Amtes gewaltet (Num 3), wurden die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen übergeben, dass sie ihnen dienten; sie sind Aarons Eigentum (ibid v. $_{9}$), aber nicht weil sie kraft ihrer Geburt dazu berechtigt wären, vielmehr sind sie eine Gabe des Volks an Aaron. Noch deutlicher tritt dies in der Vorstellung zu tage, dass Jahve selbst die Leviten an Stelle der Erstgeburten genommen habe. Alle Erstgeburt gehört Jahve; da die Erstgeborenen Israels nicht allezeit die Reinheit bewahren können, die für den Dienst am Heiligtum nötig ist, sind an ihre Stelle die Leviten getreten, „damit nicht eine Plage über die Israeliten komme, wenn sie sich dem Heiligtum näherten“ (Num 8 $_{19}$). Mit diesem Gedanken wird sehr Ernst gemacht: die Musterung ergibt, dass 22273 Erstgeburten vorhanden sind, aber nur 22000 Leviten; die 273 überschüssigen Erstgeburten müssen mit 5 Sekeln für den Mann ausgelöst werden, für die anderen treten die Leviten

ein (Num 3 39—51). Dementsprechend werden bei der Weihe die Leviten als ein Webeopfer des Volkes behandelt (s. S. 459): sie werden gereinigt, die Israeliten stemmen die Hände auf sie, sogar die Zeremonie des ‚Webens', d. h. des scheinbaren Werfens in die Altarflamme wird in symbolischer Form an ihnen vollzogen. Dann werden sie dem Priester ausgeliefert (Num 8). Nirgends findet sich eine Spur von einer Prärogative, die ihnen ähnlich wie Aaron und seiner Familie zukommen würde.

2. Wie in den Leviten eine breite Basis, so haben die Aaroniden in dem Hohepriester eine Spitze bekommen. Dass es schon in alter Zeit an den grossen Heiligtümern einen Oberpriester gab, ist oben angeführt worden (s. S. 413). Aber nicht bloss der Name ‚Hohepriester' (*hakkôhên haggâdôl*) fehlt in der vorexilischen Zeit (die Stellen II Sam 15 27 II Reg 12 11 22 4 23 4 sind interpolirt), sondern die Sache selbst, das Amt in dieser Form und Bedeutung ist erst von P geschaffen (vgl. S. 318 f.). *Der* Priester in der vorexilischen Zeit ist, was das priesterliche Recht anbelangt, nur primus inter pares; der Hohepriester bei P ist der einzige vollberechtigte Priester. Nicht unzutreffend hat man seine Stellung mit der des römischen summus episcopus verglichen: er allein darf zu Gott ins Allerheiligste nahen, er allein trägt den Ephod mit den Urim und Tummim, er allein garantirt durch seine Person die Wohlgefälligkeit der Opfer vor Jahve, indem alle etwaigen Verstösse bei deren Darbringung von ihm getragen, d. h. durch seine Heiligkeit ausgeglichen werden (Num 18 1). Ja mehr noch: er ist das Oberhaupt des Volks oder besser der Gemeinde. Nur wenn man den völlig veränderten Charakter der ganzen äusseren Verhältnisse jener Zeit ins Auge fasst, kann man seine Stellung recht verstehen. Das Verhältniss von geistlicher und weltlicher Macht ist jetzt gerade umgedreht: war vorher der König unumschränkter Herr in seinem Heiligtum und der Priester sein Diener, so schaltet und waltet jetzt der Hohepriester mit absoluter Vollmacht auf dem Gebiet des Kultus. Ja nach P hat er überhaupt die ganze Leitung des Volkes in der Hand. Lehrreich ist die Stellung, die der Fürst in dem Zukunftsstaat des Ezechiel einnimmt: noch existirt ein Fürst und muss desshalb irgendwie eingegliedert werden. Aber das Heiligtum ist seiner Machtsphäre entzogen, das findet seinen charakteristischen Ausdruck darin, dass er seinen Palast nicht mehr neben dem Tempel bauen darf. Seine Bedeutung für die Theokratie geht so gut wie ganz auf in

dem Vorrecht, dass er die Kosten des Kultus zahlen darf; das ist sein königlicher Beruf (Ez 45 13—17).

Bei P hat überhaupt kein weltlicher Fürst mehr neben dem Hohepriester Platz. Der Hohepriester ist zugleich auch das weltliche Oberhaupt der Gemeinde, soweit sie ein solches braucht. Auf ihn geht nach Moses Tod die Führung des Volkes über: er gibt den Befehl, Josua führt ihn aus (Num 27 21). Wenn sich der ‚gesalbte Priester‘ vergeht, so kommt eine Schuld aufs ganze Volk und muss dementsprechend gesühnt werden. Wenn sich ein ‚Stammesfürst‘ verfehlt, so ist das Privatsache, die das Volk weiter nichts angeht (Lev 4 3 13f 22f.). Der Hohepriester trägt die Namen der zwölf Stämme auf den Steinen der Schulterblätter seines Gewandes und auf den Edelsteinen des Amtsschilds eingraviert — das alles bezeichnet ihn so deutlich als möglich als den eigentlichen Repräsentanten des Volkes, dem religiöse und weltliche Angelegenheiten auf Schulter und Herz gelegt sind (Ex 28 3—12 39 8—14). Ja er hat königliche Insignien: er wird gesalbt, er trägt den Purpur und die Tiara; königliche Ehren werden ihm zu teil: wenn der Hohepriester stirbt, tritt für den flüchtigen Todschläger die Amnestie ein (Num 35 28). Wie weit dieser Theorie von P die Wirklichkeit entsprochen hat, ist schon oben (S. 318f.) dargelegt worden.

B. Amt und Aufgabe des Priesters.

1. Allgemeiner Begriff des Priestertums. — Es liegt in der geraden Linie der geschilderten Entwicklung, wenn bei P der Priester eigentlich ganz als Opferer dasteht. Von seiner Aufgabe, die Torah Gottes zu verwalten, redet nur Lev 10 10: „Ihr sollt unterscheiden zwischen dem Reinen und Unreinen und sollt die Israeliten diese Satzungen lehren“. Der Begriff der priesterlichen Torah ist hier wesentlich eingeschränkt: sie ist gedacht als eine Unterweisung des Volkes über kultische Dinge, über das Ceremonialgesetz, soweit dasselbe das Volk etwas angeht, vor allem also über Rein und Unrein. Damit tritt naturgemäss die Erteilung der Torah überhaupt in den Hintergrund, das wichtigste Stück am Priesteramt wird die Ausübung des Kultus, welche den Laien ganz aus der Hand genommen ist. Wie geschichtlich mit der Ausbildung eines Opferrituals etc. ein Opferer nötig wurde, wird weiter unten zu besprechen sein. In P wird dieser Entwicklung, deren Resultat wie immer in die mosaische Zeit zurück-

datirt ist, ein religiöses Motiv untergelegt. Die Aufgabe der Priester wird (Num 16 5) dahin bestimmt, dass sie allein heilig seien und Gott nahen dürfen. Die theologische Begründung dieses Satzes ist noch gut erkennbar: das ganze Volk soll ein heiliges Volk von Priestern sein (Ex 19 6), jeder hat als Israelite in der Theorie das priesterliche Recht, Gott zu nahen. Praktisch jedoch ist das nicht durchführbar, weil der gewöhnliche Israelit den erforderlichen Grad von Reinigkeit sich nicht bewahren kann. Desshalb hat Gott den nahen Verkehr mit ihm den Laien untersagt. Wenn ein Fremder d. h. Nichtaaronide sich dem Heiligtum naht, so soll er sterben (Num 18 7 3 10). Dafür wählt Gott nach freiem Gutdünken sich eine Familie aus, welche berufsmässig das dem Volk zukommende Recht des Gottnahens ausübt und ebenso berufsmässig die dem Volk zukommende Pflicht des Reinseins erfüllt.

Die Priester sind hienach ganz eigentlich als die Vermittler zwischen Gott und dem Volk gedacht. Ihre Aufgabe ist eine doppelte: auf der einen Seite verhindern sie das unbefugte Nahen der Leute zum Heiligtum, schützen also dieses vor Profanation. Auf der anderen Seite, und das ist der praktisch wichtigere Teil ihres Amtes, haben sie ihrerseits die Israeliten Gott nahe zu bringen, indem sie die Opfer derselben vor Gott bringen.

Ritschl hat (Rechtfertigung und Versöhnung II 104 f.) die These aufgestellt, dass die ganze Einrichtung eines besonderen Kultuspersonals an sich die Wirkung der *Kapparah*, d. h. der schützenden Bedeckung vor Gottes Zorn habe; alle Kultusverrichtungen der Leviten wie der Priester dienen dazu, die Israeliten vor der lebenvernichtenden Wirkung der göttlichen Gegenwart zu schützen. Allein in den beiden Stellen, auf die er sich beruft (I Chr 6 34 Num 8 19) wird das *kapper* nur als ein einzelner Teil ihrer Dienstleistung bezeichnet. Das Fernhalten der Israeliten vom Heiligtum kann man keinenfalls als eine ‚Bedeckung‘ derselben bezeichnen, vielmehr ist der Hauptzweck der, das Heiligtum vor jeglicher Berührung mit Unheiligem zu schützen. Die concentrischen Kreise des Kultuspersonals mit abnehmender Heiligkeit, die dem ganz entsprechende Lagerordnung, wobei der heilige Stamm der Leviten das Gotteshaus als eine Schutzmauer umgibt (Num 2), die Verwendung der Leviten auch zu den geringsten Diensten am Heiligen zeigen diese Tendenz des ganzen deutlich. Alles das aber ist keine ‚Kapparah‘ für das Volk; den Leviten kommt genau genommen die Fähigkeit ‚sühnende‘ Handlungen zu verrichten gar nicht zu. Was aber die zweite, wichtigere Seite des priesterlichen Amtes betrifft, die Aufgabe, das Opfer der Gemeindeglieder Gott nahe zu bringen, so ist richtig, dass eine ‚Sühne‘ durch Opfer ohne Priester nicht vollzogen werden kann, weil ohne sie überhaupt kein Opfer möglich ist. Allein nach Lev 17 11 ist das Opferblut, nicht die Handlung des Priesters, dasjenige, was Sühnung schafft. Ritschl's

Satz, dass die priesterlichen Handlungen vorwiegend die Bedeckung, das Opfer aber das Nahebringen des Menschen zu Gott bewirke, wird also gerade umzudrehen sein: die priesterlichen Handlungen haben vorwiegend den Wert, den Menschen und seine Gabe Gott nahe zu bringen, das Opfer, gemäss der in ihm liegenden Sühnkraft (darüber s. S. 441f.) bewirkt die Kapparah.

2. Die speziellen Dienstleistungen entsprechen dem oben dargestellten Rangverhältniss der drei Klassen.

a) Die Leviten als vom Volk an Aaron geschenkte Diener (*nethînîm*) haben die niederen Dienstleistungen an der Wohnung und an den Geräten zu besorgen (Num 3 7—9 18 2—6): das Auf- und Abschlagen und das Transportiren des Zeltes, das Bewachen und Verschliessen der Wohnung, das Reinigen des Hauses und der Geräte, das Zubereiten der Schaubrote u. dgl. Speziell beim Chronisten, der sehr viel Wert darauf legt, wird ihnen als ein Hauptamt die Besorgung der Tempelmusik übertragen; er lässt den David nicht weniger als 4000 Leviten dazu bestimmen und gibt genau an, welche Instrumente die einzelnen Geschlechter spielten (I Chr 23 5 25 1 ff.). Sonst fallen ihnen beim Gottesdienst nur Handlangergeschäfte zu, sie haben den Priestern beim Schlachten und Enthäuten der Opfertiere zu helfen etc. Zu den Geräten des inneren Heiligtums und zum Altar dürfen sie bei Todesstrafe nicht nahen (Num 18 3). Zu diesen Diensten sind sie nach Num 4 3 u. a. vom 30.—50. Lebensjahr, nach Num 8 24 vom 25.—35. Jahr verpflichtet; auch in diesem Stück ist also die Tradition nicht einheitlich.

Die Leviten zerfallen in drei Geschlechter: Gersoniten, Kahatiten, Merariten. Diese Einteilung kreuzt sich mit der Unterscheidung von drei grossen Gruppen dem Dienste nach: Leviten für den Tempeldienst im Allgemeinen, Sänger, Torhüter (I Chr 23 3—5). Für die erste Gruppe und die Sänger gibt schon der Chronist ein Verzeichniss von je 24 ‚Vaterhäusern' (I Chr 23 6—24, vgl. Bertheau z. d. Stelle; I Chr 25). Darnach wird man annehmen dürfen, dass die in nachbiblischer Zeit bezeugte Einteilung in 24 Klassen, die den 24 Priesterklassen entsprachen, in die Zeit des Chronisten hinaufreicht. An der Spitze der einzelnen Abteilungen standen Vorsteher (*sârîm* oder *râ'schîm* I Chr 15 4—12 II Chr 35 9 u. a.).

Bei der Weihe werden die Leviten mit Entsündigungswasser besprengt. Die Haare werden ihnen am ganzen Leib geschoren und die Kleider gewaschen; dann wird die Ceremonie des Webens

mit ihnen vorgenommen (s. S. 422), und zum Weiheopfer zwei Stiere, einer als Sündopfer, der andere als Brandopfer, dargebracht.

b) Die **Priesterschaft** zerfiel seit der Zeit des Chronisten in 24 Klassen mit ihren Vorstehern (I Chr 24 1—18). Bis auf Ezra werden allerdings nur vier Geschlechter erwähnt (Ezr 2 36—39); diese scheinen sich in 22 Abteilungen geteilt zu haben (Neh 12 12—21). Es sind aber offenbar in der Organisation der Priesterschaft mehrfache wichtige Veränderungen vorgenommen worden, die wir im Einzelnen nicht mehr verfolgen können. Jede der Hauptabteilungen zerfiel wieder in Unterabteilungen, die ebenfalls ihre Vorsteher hatten. Jede Klasse hatte immer eine Woche Dienst, der Wechsel fand am Sabbat statt. An Ansehen und Einfluss standen sich die verschiedenen Abteilungen nicht gleich; vor allem hatte diejenige, aus deren Mitte die Hohepriester hervorgiengen, die erste der 24 Klassen, einen Vorrang (JOSEPHUS, Vita 1, vgl. SCHUERER GJV II 186).

Das Amt der Priester wird bezeichnet als „der Dienst bei den Geräten des Heiligtums und am Altar“ (Num 18 3), sie hatten die eigentlichen Kultushandlungen, d. h. die Opfer zu vollziehen. Dazu kam als wichtige Aufgabe später die Verwaltung des Tempelvermögens. Auf die Einzelheiten dieses Dienstes und die verschiedenen Aemter, die sich im Lauf der Zeit herausbildeten, kann hier nicht näher eingegangen werden (vgl. die ausführliche Darstellung bei SCHUERER GJV II 209—243).

Der Dienst im Heiligen machte die Priester zu einem heiligen Stand, von dem in besonderem Masse Heiligkeit, d. h. kultische Reinheit verlangt wurde. Ueber das Alter, in welchem ihr Dienst beginnen sollte, wird im Gesetz nichts bestimmt, die rabbinische Tradition verlangt 20 Jahre. Körperliche Makellosigkeit war unerlässliche Bedingung; doch behielt auch der durch einen Körperfehler vom eigentlichen Dienst Ausgeschlossene seinen Anteil an den Einkünften. Eine öffentliche Dirne oder eine entweihte Jungfrau oder eine geschiedene Frau durfte ein Priester nicht heiraten, nur eine reine Jungfrau oder eine Wittwe aus israelitischem Geschlecht. Vor jeder Verunreinigung durch Essen von Gefallenem etc. oder durch Berührung von Leichen (ausgenommen die der nächsten Angehörigen: Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, unverheiratete Schwester) hatte er sich sorgfältig zu hüten, ebenso waren ihm Kahlscheeren des Hauptes, Abschneiden der Bartecken, Tätowiren als Zeichen der Trauer verboten (Lev 21).

Für den Dienst heiligte den Priester ein feierlicher Einweihungsakt, bestehend in einem Reinigungsbad, der Bekleidung mit den heiligen Gewändern (s. u.) und einer Reihe von Opfern, mit denen zum Teil besondere Ceremonien, wie das Bestreichen mit Blut, verbunden waren (Ex 29 Lev 8). Der Sinn dieser Ceremonien, die zum Teil auf altem Brauch beruhen mögen, ist im grossen und ganzen klar: die körperliche Reinigung symbolisirt die levitische Reinheit, das Bestreichen mit Blut ist uralter Ritus bei einem Bundesschluss. Dass die zu verbrennenden Opferteile zuerst dem Neugeweihten auf die Hände gelegt werden, deutet ihre künftigen priesterlichen Rechte und Pflichten an. Die Salbung wird im Kern von P nur dem Hohepriester zu teil (Ex 29 4—9 29 Lev 4 3 5 16 6 13 15 8 12 u. a.), in den sekundären Stücken jedoch allen Priestern (Ex 28 41 30 22 ff. 40 15 Lev 7 36 10 7 Num 3 3). Vor Antritt des Dienstes mussten sich die Priester jedesmal Hände und Füsse waschen (Ex 30 17—21 40 30—32). Während ihrer Dienstzeit durften sie keinen Wein oder berauschendes Getränke trinken (Lev 10 8 ff.).

Im Dienst trugen die Priester eine besondere Kleidung, welche aus folgenden Stücken bestand: 1) kurze, nur Hüfte und Schenkel bedeckende Beinkleider *(mikhnâsîm)* aus feiner weisser Leinwand (Byssus); 2) darüber die Kuttoneth aus Byssus, bis auf die Füsse reichend, mit engen Aermeln; 3) ein Gürtel aus Byssus, der mit eingewebten farbigen Blumen (Josephus, Ant. III 154) das einzige Bunte an der Kleidung war; 4) die *mîgbâʿâh,* eine turbanartige Mütze. Die weisse Kleidung ist Symbol der kultischen Reinheit.

c) Das Charakteristische an der Stellung des Hohepriesters ist die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Würde (s. S. 422 f.). Als höchster Kultusbeamter war er natürlich jederzeit berechtigt, zu opfern. Verpflichtet war er dazu nur einmal im Jahr, am grossen Versöhnungstag, wo er das Sündopfer der Gemeinde darbrachte, und vor allem das Blut desselben ins Allerheiligste sprengte. Dieses zu betreten war sein ausschliessliches Vorrecht. Das Gesetz spricht auch davon, dass er allein das Losorakel befragen soll, weiss aber nicht mehr recht zu sagen, was eigentlich darunter zu verstehen ist (Num 27 21). Für sich selber sollte er täglich ein Speisopfer darbringen, bzw. darbringen lassen, denn es genügte, wenn er die Kosten desselben bestritt (Lev 6 12 ff Josephus, Ant. III 2 57). Nach Josephus pflegte der Hohepriester nur an den Festen und Sabbaten selbst zu fungiren.

Gemäss seiner einzigartigen Heiligkeit wurde eine ganz besondere Reinheit von ihm verlangt: er durfte nur eine reine Jungfrau heiraten, keine Witwe (Lev 21 13ff.); es war ihm unbedingt verboten, sich einer Leiche zu nahen, auch nicht der von Vater und Mutter; alle Trauergebräuche, sogar das Auflösen des Haars und das Zerreissen der Kleider verunreinigten ihn (Lev 21 10ff.).

Aeusserer Ausdruck seiner Würde war das Prachtgewand, das er bei seinen priesterlichen Funktionen trug, abgesehen vom Versöhnungstag, an welchem er einfache weisse Kleider hatte. Zu diesem Ornat, der über der gewöhnlichen Priestertracht getragen wurde, gehörten: 1) ein Meʿîl von violetter Purpurfarbe, ohne Aermel, mit einer Oeffnung in der Mitte für den Kopf (das Kleid war also geschlossen und wurde übergestürzt). Der untere Saum war mit Granatäpfeln und Glöckchen besetzt; letztere sind ursprünglich nichts anderes als Amulete, durch welche die Dämonen, die das Heiligtum bewachen, erschreckt und verjagt werden sollten. Darüber kommt 2) der Ephod, aus Goldfäden, Purpur, Karmesin und Byssus gewoben; die nähere Beschreibung seiner Form ist nicht recht deutlich. Auf den Schultern waren je ein Schohamstein (Onyx?) angebracht, auf welchen die Namen von je sechs Stämmen eingravirt standen. 3) Ueber dem Ephod vorn auf der Brust hieng an goldenen Kettchen der Brustschild (*chôschen*) mit 12 Edelsteinen besetzt. Im Brustschild wurden die Urim und Tummim geborgen, die jetzt wie eine Art Zauberschmuck des Hohepriesters erscheinen. 4) Die Form seiner Kopfbedeckung lässt sich nicht genauer bestimmen, der Ausdruck *miṣnepheth* weist auf einen turbanartigen Kopfbund hin (S. 105). An demselben war vorn über der Stirn ein Goldblech (Diadem) mit der Inschrift *ḳôdesch leJahveh,* „heilig dem Jahve“ befestigt.

§ 61. Anhang: Die Gottgeweihten.

Neben den eigentlichen Gottesmännern, den Priestern und Propheten, kannte der Jahvekult noch andere Formen des Gottgeweihtseins: Hierodulie und Nasiräat.

1. Die für die semitischen Naturreligionen bezeichnendste Art von Hierodulie ist die Ausübung der Unzucht im Dienst der Gottheit. Männer und Frauen weihten sich auf diese Weise der Gottheit zu eigen; sie wurden als Ḳadeschen bezeichnet. Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass diese Sitte, insbesondere die damit verbundene widernatürliche Unzucht, den israe-

litischen Nomaden fremd war; ebenso aber auch, dass sie mit so manchen anderen Stücken des Baʿalskultus in den Jahvedienst herüberkam und dort ziemliche Verbreitung fand. Tamar verkleidet sich in die Tracht einer Ḳadesche, um ihren Schwiegervater Juda zu überlisten (Gen 38 12 ff.); Asa und Josaphat treiben die ‚Geweihten' aus dem Land und aus dem Tempel (I Reg 15 12 22 47 vgl. 14 24); Amos und Hosea eifern mit Entrüstung gegen solche Entheiligung des Heiligtums (Am 2 7 Hos 4 4 13 f. vgl. das obscöne Wortspiel Ez 20 29); das Dt muss den israelitischen Männern und Frauen ausdrücklich verbieten, Hurenlohn und Hundegeld, d. h. den Verdienst solcher Unzucht dem Heiligtum zu weihen (Dt 23 18 f.) — das alles beweist, dass schon frühe solche Unzucht als dem Geist der ächten Jahvereligion widersprechend erkannt wurde, aber ebenso dass sie an den Jahveheiligtümern stark im Schwange gieng. Von Phönicien aus verbreitete sich die Sitte dann auch nach Griechenland und Italien.

2. Unanstössig war für den Jahvedienst eine andere Form der Hierodulie, dass nämlich Jahve an seinen Heiligtümern so gut wie ein Privatmann zu bestimmten Dienstleistungen seine Sklaven hatte. Dafür, dass Israeliten sich in dieser Weise dem Heiligtum gelobt hätten, haben wir nur das Beispiel des Samuel, der von seiner Mutter dem Jahve geschenkt wird (I Sam 1 11 28); durch den Zusatz, dass Samuel sein Haupthaar nicht scheeren und keinen Wein trinken soll, wird er zum Nasiräer gemacht, was wohl kaum dem ursprünglichen Sinn der Erzählung entsprochen haben dürfte. Vorwiegend scheinen Kriegsgefangene dem Heiligtum geschenkt worden zu sein. So wird von Josua erzählt, dass er die Gibeoniten als Holzhauer und Wasserträger dem Heiligtum zugewiesen habe (Jos 9 27), was sachlich richtig sein dürfte, nur dass nicht Josua, sondern Salomo oder ein späterer diese Verfügung traf (II Chr 8 7) Ebenso kann sich Ezechiels Vorwurf, dass Heiden den Dienst am Tempel versehen haben, nur auf solche dem Tempel übergebene Gefangene beziehen (Ez 44 8). Es sind die *nethînîm*, die bei der Rückkehr aus dem Exil zusammen mit den „Familien der Knechte Salomos" eine Art ‚Helotenkaste' bildeten (Ezr 2 43 ff.).

3. Eine dritte Art von Gottgeweihten waren die Nasiräer (*nezîrîm*, d. h. ‚Geweihte'), die sich nicht als Sklaven auf Lebenszeit dem Heiligtum weihten, sondern durch ein Gelübde besonderer Enthaltsamkeit der Gottheit dienten. Das hohe Alter der Sitte wird dadurch belegt, dass die Sage den Simson zu einem

Nasiräer macht. Das Gelübde gieng dahin, dass der Geweihte sich des Weins und aller Produkte des Weinstocks, sowie überhaupt alles dessen, was als ‚unrein' durch die alte Sitte verboten war, enthielt und das Haar nicht scheeren durfte (Jdc 13 4 7 14). Ersteres wird von Simson zwar nicht ausdrücklich erwähnt, versteht sich aber von selbst (vgl. Jdc 13 7). Es dürfte darauf zurückgehen, dass der Wein von Haus aus dem Jahve zuwider war; er war das bezeichnendste Merkmal der kanaanitischen Kultur, vgl. das S. 176 über die Rekhabiten Gesagte, deren Gelübde die schärfste Form des Nasiräats bildete. Noch in später Zeit ist es den Priestern verboten, während ihres Dienstes Wein zu trinken (Lev 10 8ff.); beim ächten Jahvekult sollte der Wein eigentlich keine Verwendung finden (Hos 3 1 4 11), Ezechiel nennt ihn nicht unter den Opfergaben, was nicht zufällig sein dürfte. Vgl. dazu die Feindschaft gegen den Wein bei den alten Arabern schon vor Muhammed (WRSmith, Prophets 388); auch bei anderen Religionen findet sie sich (vgl. Dillmann zu Lev 10 8). Das lange Haar der Nasiräer war das eigentliche Zeichen, dass sie unter dem Gelübde standen: „Die Weihe Gottes ist auf ihrem Haupt" (Num 6 7 vgl. Jer 7 29). Worin diese Sitte ihren Ursprung hatte, wissen wir nicht; die Deutung aus den Trauergebräuchen auf „skrupulöses Fernhalten von Ahnenkult" (Stade) ist sehr unsicher. Der gleiche Zusammenhang zwischen Haar und Gelübde findet sich auch bei den alten Arabern: der Pilger lässt sein Haar solange wachsen, bis sein Gelübde eingelöst ist, dann tritt er durch die Haarschur aus dem geweihten wieder in den gewöhnlichen Stand zurück (Wellhausen, Skizzen III 117).

Simson und Samuel werden schon vor ihrer Geburt zum Nasiräer gelobt; kinderlose Frauen suchten auf diesem Wege von Jahve Kindersegen zu erlangen. Für die Mutter galt es dann, bis zur Geburt des Kindes die gleiche Enthaltung von Weinstock und allem Unreinen zu üben (Jdc 13 4). Daneben kam es jedenfalls auch vor und dürfte vielleicht das Ursprünglichere gewesen sein, dass junge Leute selbst für Lebenszeit das Gelübde übernahmen. Das hohe Ansehen, das diese Geweihten genossen, geht aus ihrer Zusammenstellung mit den Propheten hervor (Am 2 11f). Wenn das spätere Gesetz das Nasiräatsgelübde auch den Frauen gestattet und als die Regel ansieht, dass es nur auf eine bestimmte Zeit abgelegt wird (Num 6), so ist dies jedenfalls nicht ursprünglich; das Nasiräat war von Alters her naturgemäss lebenslänglich

und eine Sache der Männer. Durch diese Aenderung hat aber auch sein Wert verloren: in alter Zeit war es Jahve, der sich wie die Propheten so die Nasiräer erweckte (Am 2 11); diese waren Gottesmänner, Vorbilder des ächt israelitischen, Jahve wohlgefälligen Lebens und darum von hoher Bedeutung für das ganze Volk. Im Gesetz ist das Nasiräat zu einer privaten Uebung der Askese herabgesunken, womit sich der Einzelne ein Verdienst vor Jahve erwirbt; es ist eine gottesdienstliche Handlung, wie so manche andere auch.

Der besondere Charakter der Weihe kommt darin zum Ausdruck, dass der Nasiräer sich wie der Priester und noch ängstlicher vor jeder Verunreinigung zu hüten hat. Er darf nicht in die Nähe einer Leiche kommen, selbst nicht beim Tod seiner nächsten Angehörigen. Wird er unversehens durch die Nähe eines Toten verunreinigt, so ist sein Gelübde ungiltig, er muss durch ein besonderes Reinigungsopfer (zwei Tauben als Sünd- und Brandopfer, ein einjähriges Lamm als Schuldopfer s. u.) sich Jahve wieder von Neuem weihen. Ist die Zeit seines Gelübdes um, so hat er ein Opfer zu bringen und sein geweihtes Haar in das Opferfeuer zu werfen. Der Opfercharakter der Haarschur tritt hier ganz deutlich zu tage (vgl. S. 167 und WELLHAUSEN, Skizzen II 117 ff.).

Kap. III.

Die Opfer.

KURTZ, Der ATliche Opferkultus. Mitau 1862. — RIEHM, Ueber das Schuldopfer: Theol. Studien und Kritiken 1854; ders., Der Begriff der Sühne im AT., ebendas. 1877. — RINCK, Ueber das Schuldopfer, ebendas. 1855. — ORELLI, Einige ATliche Prämissen zur NTlichen Versöhnungslehre: Z. f. Christl. Wissenschaft und Christl. Leben, 1884. — SCHMOLLER, Das Wesen der Sühne in der ATlichen Opfertora: Theol. Studien und Kritiken 1891.

§ 62. Das Opfer im altisraelitischen Kultus.

1. Ursprung des Opfers. „Abel wurde ein Hirte und Kain ein Schäfer. Und es geschah einmal, da brachte Kain von den Feldfrüchten Jahve eine Gabe dar und Abel brachte gleichfalls ein Opfer von den Erstlingen seiner Herde“ (Gen. 4 2 ff.). Dass schon die ersten Menschen geopfert, erscheint als etwas Selbstverständliches; der Mensch ehrt seinen Gott dadurch, dass er ihm ein Geschenk gibt von dem, was ihm selbst wertvoll ist. Das ist ebenso natürlich, wie es künstlich ist, das Opfer

in Israel erst durch Mose eingeführt sein zu lassen. Dies tut P: er kennt kein Opfer in vormosaischer Zeit, er beseitigt stillschweigend den ganzen Kultus der frommen Vorväter, ja er scheidet, um das zu ermöglichen, Schlachtung und Opfer und lässt jene von Noah an den Menschen erlaubt sein. Die alte Kultussage schaut es anders an. Nach ihr gibt es beim Opfern kein Geheimniss, das erst durch wunderbare Offenbarung kundgetan werden müsste. Wie man Opfer darbringt, das wissen die Patriarchen schon, das weiss sogar der Heide: der Aramäer Bileam versteht so gut wie die Israeliten dem Jahve ein wohlgefälliges Opfer zu bringen. Und schliesslich ist überhaupt das *Wie* des Opfers sehr nebensächlich. Die Hauptsache ist, dass man das Opfer Jahve bringt und nicht einem fremden Gott, dass man es mit wirklicher Ehrfurcht opfert, d. h. dass man Jahve nicht das Schlechteste, sondern das Beste gibt (Gen. 4 2 ff.); die Gabe muss einen Wert haben, der Mensch muss sichs etwas kosten lassen.

2. Im Uebrigen war der Inhalt des Opfers gleichgiltig; Nahrungsmittel waren die nächstliegenden Gaben: diese sind der Gottheit wie dem Menschen stets angenehm. So kamen auf den ‚Tisch Gottes' Brot, Wein, Oel und das Fleisch der zahmen Tiere. Das Brot, die gewöhnliche Kost, wurde sehr viel geopfert, in Verbindung mit anderen Speisen wie für sich allein (Am 4 5). Schon frühe war es an den Heiligtümern Sitte, regelmässige ‚Schaubrote' darzubringen. In bestimmten Zwischenräumen wurden sie vor dem Angesicht der Gottheit aufgelegt und fielen dann den Priestern zu (I Sam 21 7). In dieser Form hat sich das selbständige Brotopfer bis in die späteste Zeit erhalten. Man opferte das Brot, so wie man es ass, also für gewöhnlich gesäuert (I Sam 10 3, Am 4 5), aber ebensogut auch ungesäuert, in den gleichen Fällen, in denen man selber ungesäuertes Brot ass: wenn es galt, möglichst rasch frische Brotkuchen zu backen [1], so etwa bei den Erstlingsbroten vom neuen Getreide (vgl. Jdc 6 19 I Sam 1 24). In der Ernte brachte man wohl auch geröstete Sangen dar (Lev 2 14 vgl. S. 87); rohes Mehl ass man nicht, opferte es also auch

[1] Die Mazzen (*maṣṣôth*) sind, wie aus Gen 18 6 19 3 Ex 12 34 u. a. deutlich hervorgeht, nichts anderes, als in der Eile gebackene Brote, die aus diesem Grund nicht gesäuert werden, vgl. jedoch auch S. 85.

nicht (I Sam 1 24 wird das Mehl wohl am Heiligtum zu Mazzen verbacken worden sein).

Neben dem Brot erscheinen Wein und Oel, die Haupterzeugnisse des Landes, auf Gottes Tisch. Im Unterschied vom späteren Gesetz kannte die alte Zeit das selbständige Oelopfer (Mi 6 7): man bestrich die heiligen Steine gern mit Oel (Gen 28 18). Auch die Sitte, heilige Personen und Geräte zu salben, dürfte aus den Oelopfern entstanden sein. Die Weinlibation spielte nicht die grosse Rolle, wie im alten Griechenland. Als selbständiges Opfer wird sie nirgends erwähnt, dagegen fehlte sie beim Opfermahl nicht (I Sam 1 24). Die Wasserlibation ist für das Altertum durch I Sam 7 6 II Sam 23 16 bezeugt. Das spätere Gesetz kennt sie nicht mehr. Doch hat sie sich nach der Tradition des Talmud in der nachexilischen Feier des Laubhüttenfestes behauptet.

Das Tieropfer war besonders wertvoll, weil selten, nur bei festlicher Gelegenheit wurde ein Tier der Herde geschlachtet. Sonst bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen blutigen und unblutigen Opfern. Es scheint alte Sitte gewesen zu sein, nur Haustiere, nicht auch von der Jagdbeute zu opfern. Dass dies nicht ursprünglich war, sieht man daran, dass auch von dem erlegten Wild das Blut zur Erde geschüttet werden musste, was ursprünglich nur den Sinn haben konnte, dass man es für die Gottheit ausgoss. Ob die Sitte, das Wild nicht zu opfern, damit zusammenhing, dass es als Eigentum Gottes galt, während nur vom Eigentum des Menschen geopfert werden sollte, erscheint fraglich.

Es entspricht der kindlichen Naivität des Altertums, dass man vorzugsweise essbare Gegenstände opferte. Es haben sich aber Spuren erhalten, dass auch andere Erzeugnisse des Landes auf den Altar kamen. Unter den Abgaben an die Priester, die zweifellos zuerst Opfer für Jahve waren, wird auch Wolle und Flachs genannt (Hos 2 7 Dt 18 4). — Das alte, echt israelitische Opfer ist natürlich das Tieropfer; die Früchte des Feldes darzubringen, haben die Israeliten von den Kanaanitern gelernt.

Auch das Menschenopfer lernten sie wohl erst in Kanaan kennen. Der Cherem war ein solches Menschenopfer im Grossen (I Sam 15 3 ff. 33 s. S. 363). Wenn Jephta gelobte, im Fall des Sieges Jahve das zu opfern, was ihm zuerst aus seinem Haus

entgegenkomme, so erwartete er jedenfalls nicht, dass dies ein Schaf oder ein Hund sein werde (Jdc 11 31); und wenn David den Gibeoniten sieben Sauliden auslieferte, dass sie dieselben vor Jahve aufhingen, so wird man dieser Procedur den Charakter eines Opfers kaum absprechen können (II Sam 21 9 ff). Solches geschah allerdings nur in Zeiten grosser Not (vgl. II Reg 3 27), und war etwas ganz Exorbitantes. Sonst machten die Israeliten den Gräuel des Kinderopfers, wie er bei den Kanaanitern im Schwang war, nicht mit. Dass Jahve das Kinderopfer nicht will, soll die Erzählung Gen. 22 zeigen; damit beweist sie zugleich, dass es doch in einzelnen Gegenden geübt wurde. Erst in späterer Zeit, unter Manasse, begann die Vorstellung einzudringen, dass man Jahve als Melech mit Kinderopfern zu verehren habe (II Reg 21 6 vgl. Mi 6 7).

3. Die Form, in der das Opfer dargebracht wurde, war sehr einfach. Mit dem Oel bestrich man den heiligen Stein (Gen 28 18), den Wein goss man vor Jahve zur Erde (I Sam 7 6), das Brot stellte man im Heiligtum auf (I Sam 21 5 ff.). Schlachtete man ein Tier, so liess man das Blut desselben auf den Altar Jahves, d. h. auf den heiligen Stein, auslaufen (I Sam 14 32 ff.). Die alten Araber kennen keine andere Weise zu opfern; von einem Altar als Herd, vom Verbrennen einiger Stücke des Opfers ist keine Rede (WELLHAUSEN, Skizzen III 113).

Es ist schon eine Verfeinerung der Opfervorstellung, wenn an Stelle dieses Ritus das Feueropfer tritt. Die ursprüngliche Vorstellung war die, dass die Gottheit die hingestellte Gabe selbst verzehre, ganz wie man in demselben Glauben noch später die Opferspeisen auf ein Grab legte. Das Verbrennen ist eine feinere Art der Applikation; für ein geistiges Wesen ist der Geruch, „die am wenigsten materielle Form des Geniessens", die allein angemessene. Daher wird das Opfer als „ein lieblicher Geruch" *(rêach nichôach)* für Gott bezeichnet; das Verbrennen ist ein „in Rauch aufgehen lassen" *(ḳaṭṭêr)*. Spuren des ältesten Brauches haben sich erhalten in der Form des Totenopfers (s. o.), in den Schaubroten und namentlich beim blutigen Opfer. Der Ritus des Sprengens bezw. Ausschüttens des Blutes hat allezeit eine hervorragende Bedeutung behalten, anders liesse es sich nicht erklären, wie er später gerade zu dem wesentlichsten Akt des Tieropfers wurde. Sonst aber war das hebräische Opfer in alter historischer Zeit gewöhnlich ein Feueropfer. Was man dem

Jahve schenken wollte, verbrannte man auf dem Altar, das Brot so gut wie das Fleisch (Am 4 5). Und zwar übergab man die Fleischstücke nicht roh, sondern zubereitet, gekocht der Flamme (Jdc 6 19 I Sam 2 12ff.). Nach der Grösse des Anteils, den Jahve erhielt, unterschied man zwei Arten von Tieropfern *ʿôlâh* und *zebhach* (bzw. *schelem, zebhach scheᵉlâmîm*). Der Unterschied war nur ein quantitativer, kein qualitativer. *ʿôlâh* bezeichnete eigentlich nichts anderes, als den auf den Altar kommenden Teil des Tieres. Als Ausdruck für eine bestimmte Opferart ist *ʿôlâh* dasjenige Opfer, bei welchem das ganze Tier verbrannt wurde, daher die ursprüngliche und genauere Bezeichnung dieser Opfer als *kâlîl*, d. h. holocaustum (I Sam 7 9 Dt 33 10). Beim *zebhach* dagegen wurde nur ein Teil der Altarflamme übergeben, regelmässig, wie es scheint, das Fett (I Sam 2 15). Dass vom Fleisch etwas in Rauch aufgieng, war nicht notwendig und mag bei kleineren Opfern manchmal unterblieben sein. Jedenfalls war der Anteil Jahves — und dazu gehörte natürlich auch das, was den Priestern zufiel — durch kein allgemeines Gesetz geregelt. Das mag zum Teil im Belieben des Opfernden gelegen haben oder an den grösseren Opferstätten durch lokale Tradition geordnet gewesen sein. Selbstverständlich war, dass Jahve vom besten Stück erhielt. Ob sich *zebhach* und *schelem* irgendwie durch die Grösse der Gabe an Jahve unterschieden haben, ist nicht zu sagen, die *scheᵉlâmîm* erscheinen als feierlichere Opfer gegenüber dem *zebhach*. Bei diesem Verhältniss von *zebhach* und *ʿôlâh* erklärt es sich, dass ersteres das Gewöhnliche, letzteres die Ausnahme war. Wo schlechtweg von Opfern die Rede ist, haben wir immer an *zebhach* zu denken (vgl. I Sam 2 12ff.). Die *ʿôlâh* wird nicht häufig erwähnt; meist handelt es sich dabei um mythische Opfer. Für gewöhnlich erscheinen neben einer *ʿôlâh* noch *zebhâchîm*, begreiflicher Weise, denn wo man mehrere Tiere schlachtete, da entfiel auf den Anteil der Gottheit ein ganzes Tier. Der Würde des Königs und der Grösse seines Hofhalts entsprach es, dass in seinem Heiligtum häufiger, wenn auch in alter Zeit nicht wie später alltäglich, Jahve ein Ganzopfer verbrannt wurde.

Charakteristisch für das *zebhach* ist, dass sich mit dem gewöhnlichen Opfer immer ein Opfermahl verband. Man schlachtete ja bei festlicher Gelegenheit, um selbst Fleisch zu essen; dass dabei Gott das Blut und etwas vom Fleisch gegeben wurde, machte

das Schlachten zum Opfer, das Festmahl zum Opfermahl. Nur wo man aus ganz besonderen Gründen eine *ʿôlâh* allein verbrannte, fiel dieses Mahl weg. Sonst war Opfern soviel als Essen und Trinken vor Jahve (Dt 12 18 u. o. Ex 32 6 Jdc 9 27 II Sam 15 11 f. Am 2 8 u. a.); auf der *bâmâh* stand neben dem Altar die Hütte zur Unterkunft für die Speisenden (I Sam 9 22 Jer 35 2).

Dabei ist eine selbstverständlich einzuhaltende Regel, dass, wer Gott nahen will, „heilig", d. h. kultisch rein sein muss. Dazu gehörte zunächst die körperliche Reinheit: man legte frisch gewaschene schöne Kleider und Schmuck an (Ex 11 2 f. Hos 2 15; der Schmuck hat in alter Zeit meist religiöse Bedeutung als Amulet). Was man sonst etwa noch darunter verstand, sieht man beispielsweise aus I Sam 21 4 ff. Die Teilnehmer am Opfermahl „heiligten" sich vorher, d. h. sie nahmen die nötigen Lustrationen vor (I Sam 16 5 Ex 19 10 14).

Besondere Ceremonien scheinen sich ausserdem schon frühe bei bestimmten Opferarten ausgebildet zu haben, so bei den Reinigungsopfern (s. u.), und namentlich bei dem Opfer, das einen Vertrag besiegelte (Gen 15 8 ff. Ex 24 4 ff.)[1].

4. Bedeutung des Opfers. Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας. Wie man vor dem König nicht mit leeren Händen erscheint (Jdc 3 17 ff. I Sam 10 27 I Reg 5 1), so bringt man auch Gott, wenn man sein Angesicht sucht, ein Geschenk um ihm zu huldigen (Mal 1 8), ihn gnädig zu stimmen, eine Bitte zu unterstützen (Gen 28 20 ff.)[2]. Das Opfer ist eine Gabe an Gott, daher seine allgemeine Bezeichnung als *minchâh* (Gen 4 3 ff. I Sam 2 17 u. a.; bei P *ḳorbân*). Eine besondere Belehrung über die Bedeutung des Opfers ist desshalb unnötig und wird auch im A. T. nicht gegeben. Im Einzelnen ergab sich der Zweck aus der Situation. Anlässe zum Opfern bot das Leben

---

[1] Gen 15 8 gehen die Bundesschliessenden zwischen zerlegten Tieren hindurch. Darin mag vielleicht eine symbolische Andeutung liegen, dass es dem Bundesbrüchigen gehen soll wie diesen Tieren. Ex 24 4 ff. wird die Hälfte des Bluts auf den Altar geschüttet, mit der anderen das Volk besprengt und so eine Blutsgemeinschaft hergestellt. Anderweitig erscheint übrigens das blose gemeinsame Opfermahl als Bekräftigung des Vertrags (Gen 31 54).

[2] Interessant ist, wie hiemit völlig übereinstimmt die Auffassung des Opfers bei den alten Griechen als Tribut und schuldiger Ehrengabe an die Gottheit, von welcher der Mensch abhängig ist (NAEGELSBACH, Homerische Theologie 186).

in Hülle und Fülle, bald fröhliche bald traurige: wenn Korn und Obst, Wein und Oel geerntet waren, so brachte man Gott den schuldigen Dank, huldigte ihm als dem Geber aller guten Gabe und erflehte seinen weiteren Segen; man heiligte mit dem Anbruch zugleich die ganze Ernte (Hos 9 4). Wenn ein Kind entwöhnt, eine Hochzeit gefeiert, ein geachteter Gast geehrt werden sollte, so vereinigte ein froher Schmaus mit Opfer die Hausgenossen (Gen 21 8 u. a.); schloss man einen Vertrag, so musste ein Opfer ihn besiegeln (Gen 31 54 u. a.); wer ein wichtiges Unternehmen vorhatte, bat Gott im Opfer um seinen Beistand; vor der Feldschlacht wurde mittelst Opfers das Orakel befragt und Jahve um Hilfe angegangen (I Sam 13 8f.). Insbesondere kleidete sich diese Bitte um Jahves Hilfe gerne ein in die Form eines Gelübdes: „Wenn Jahve mit mir sein wird, so will ich ihm dies und jenes opfern“ (Gen 28 20ff. Jdc 11 30). Sachlich machte es aber keinen Unterschied, ob ein Opfer freiwilliger Dank oder Jahve angelobt war. Weitaus die meisten Opfer mögen solche Dank- und Bittopfer gewesen sein. Weniger empfahl es sich, wenn Jahve grollte, seinem Zorn mit Opfern zu begegnen. Man versuchte dies wohl auch, namentlich durch Vermittlung des Priesters (I Sam 3 14 26 19); in solchen Fällen war es unpassend, mit Jahve selbst zu Tische zu sitzen, und man verbrannte lieber das ganze Opfer als *ʿôlâh*. Aber das Geratenste war doch, die Aufmerksamkeit des zürnenden Jahve nicht noch besonders auf sich zu lenken, sondern still seinen Zorn über sich ergehen zu lassen. Erst wenn der Zorn sich ausgewirkt und gelegt hatte, war es die rechte Zeit, mit Opfern zu nahen und volle Verzeihung zu erflehen (II Sam 24 15ff.).

Die alte Vorstellung gieng nun dahin, dass Jahve das Fleisch esse und Blut und Wein trinke. Daher heisst das Opfer „die Speise Jahves“ (so noch Lev 3 11). Man wählte mit Vorliebe zum Opfer das, was dem Menschen zur Nahrung diente: Brot, Fleisch, Wein, Oel. Als Gaben, welche die Gottheit selbst den Menschen verliehen, mussten sie ihr um so willkommener sein. Man brachte sie auch in der gleichen Form dar, in welcher der Mensch sie genoss: das Korn zu Brot verbacken, die Oliven als Oel, das Fleisch gekocht. Das Opfer blieb immer ein Mahl für die Gottheit; diese findet sich im Heiligtum ein, um das Mahl zu verzehren (Jdc 6 21 cf Num 23). Damit verband sich sogleich der weitere Begriff der Tischgemeinschaft des Opfern-

den mit Gott. Der Israelite bereitete der Gottheit ein Mahl; er setzte sich dann auch selber an den Tisch und genoss von den Speisen der Gottheit. Diese war der Wirth, der Opfernde der Gast. Es ist allgemein semitische Anschauung, dass ein gemeinsames Mahl zwischen den Teilnehmern eine Bundesgemeinschaft stiftet. So stellte auch das Opfer zwischen der Gottheit und den Gästen und zwischen den Gästen untereinander eine Kommunion her. Auch die alten Araber hatten das Opfermahl in der Bedeutung eines Mediums sakraler Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Gästen (Wellhausen, Skizzen III 119 f.). Daher dürfte das *schelem* den Namen haben. Wenn die Propheten das Opfern als Fleischessen verspotten (Hos 8 13 Jer 7 21), so zeigt das nur, dass das Volk anders davon hielt; es handelte sich für den Volksglauben um reale Verbindung mit der Gottheit. Deutlich sieht man hierin, dass jedes Opfer ursprünglich Stamm- oder Familienopfer war. Familie und Geschlecht sind die ältesten Sakralgemeinschaften. Kein Fremder darf dem Opfermahl anwohnen, sondern nur, wer zur *ḳâhâl*, zur gottesdienstlichen Gemeinde gehört.

So waren die alten Opfer fröhliche Feste, bei denen sich der alte Israelite seiner Gemeinschaft mit Jahve freute. Sie hatten nichts von dem düsteren Zug, den das spätere Opfer an sich trägt. Kein Sühnebedürfniss trübte ihre Heiterkeit, vielmehr war jeder der göttlichen Gnade gewiss und froh. „Sich freuen, essen und trinken vor Jahve“ ist noch im Dt Bezeichnung für das Opfer. Und dass es dabei manchmal zu recht ausgelassenem Zechen kam, zeigt der Verdacht Elis gegen Hanna (I Sa 1 14 vgl. Am 2 8). „Alle Tische sind voll Gespeis und Unflats“ sagt Jesaia (28 8) vom Tempel in Jerusalem.

§ 63. Die Umgestaltung des Opferwesens unter dem Einfluss der Centralisation des Kultus.

Ein doppeltes war die Folge der Centralisation des Kultus für das Opfer: 1) formell die Ausbildung eines komplizirten Rituals mit entsprechender Wertschätzung desselben; 2) materiell die Abstreifung des individuellen Charakters und die Verleihung eines allgemeinen, abstrakt gottesdienstlichen Charakters.

1. So lange jeder Israelite bei allen Gelegenheiten sein Opfer darbrachte, wo und wie er wollte, an einem grösseren Heiligtum mit Priestern oder auf einem improvisirten Altar, konnte sich

kein einheitliches Ritual ausbilden. Abgesehen von dem Ausgiessen des Blutes und dem Verbrennen der Gabe mochte es ein Jeder halten, wie er wollte. Ebenso natürlich aber war es, dass, sobald es grössere Heiligtümer mit ständiger Priesterschaft gab, dort eine bestimmte Praxis sich entwickelte, z. B. beim Tieropfer in Betreff der Art und Weise der Darbringung des Fleisches oder in Betreff der Menge dessen, was an Jahve abzugeben war; von diesen Gaben mussten ja zugleich auch die Priester leben. Weiterhin versteht es sich als eine Sache der Ordnung sehr leicht, dass z. B. an dem grossen königlichen Heiligtum nicht jeder selber opfern durfte, sondern die Priester ihm dieses Geschäft abnahmen. Wohl oder übel musste sich der Laie in solche Schmälerung seiner Rechte finden, wenn er dort opfern wollte. Er tat es ohne grossen Zwang, hatte er doch dafür die Garantie, dass sein Opfer, vom Priester dargebracht, Jahve sicher wohlgefällig war. Mit der Ausbildung eines über das einfachste hinausgehenden Rituals ist unmittelbar gegeben, dass auf dieses Ceremoniell ein entsprechender Wert gelegt wird. Um der Art und Weise willen, wie in Jerusalem die Opfer dargebracht wurden, erschienen sie dort mehr als anderswo Gott angenehm. Mag das auch zunächst nur Volksglaube gewesen sein, — die Priester werden sich gehütet haben, ihn zu zerstören, kamen solche Anschauungen doch ihrem Heiligtum, also dem rechten Gottesdienst zu gut.

Die einzelnen Stufen, welche dieser Process durchgemacht hat, können wir nicht mehr verfolgen. Das Resultat desselben liegt uns in P vor. Dort erscheint als das wesentlichste am Opfer die legitime Form, die Technik; seine Opfergesetze gehen in Vorschriften über das Wann, Wo und Wie des Opfers auf. „Man könnte meinen, auch wenn ein Opfer einem anderen Gott dargebracht würde, würde es durch den legitimen Ritus an sich gleichsam jahvistisch von Natur sein". Diese Form ist so wenig gleichgiltig, dass sie sogar den Hauptinhalt der Sinaioffenbarung ausmacht. Darin hat sich Jahves Gnade vor allem gezeigt, dass er sein Volk im rechten Gottesdienst unterwies. Auch das hat seine historischen Gründe. War der ganze bisherige Gottesdienst nach dem Urteil Gottes in der Geschichte selbst als sündig erwiesen, so musste man nach dem Exil auf bessere Weise Gott zu dienen suchen. Die Propheten hatten freilich bei ihrer Polemik ein anderes im Auge: sittlicher Wandel vor Jahve war für sie das

einzig Wichtige. Aber was lag näher, als dass, wer es gut mit dem Volke meinte, sein Augenmerk daneben auch auf die äusseren Formen des Gottesdienstes richtete? Ezechiel ist vorangegangen, das Priestergesetz nachgefolgt. Beide handeln unter dem Gesichtspunkt: dieses sollt ihr tun und jenes nicht lassen. Soll Israel fernerhin wirklich ein heiliges Volk sein, so kann auch das Kleinste in seinem Leben, das Aeusserliche an seinem Kultus nicht gleichgiltig sein.

2. Schon in dieser Wertschätzung des Ceremoniells liegt eine materielle Veränderung. Nicht mehr wie früher als Gabe durch seinen Inhalt, auch nicht als Ausdruck einer inneren Stimmung ist jetzt das Opfer Gott wohlgefällig, sondern als gottesdienstliche Handlung, die genau so und nicht anders verrichtet wird, wie Jahve es durch den Priester befiehlt.

Noch wichtiger ist ein Anderes: das alte Opfer war aufs engste mit den Wechselfällen des Lebens verbunden, diese gaben ihm seine Bedeutung. Eben damit hing der Opferdienst am Lokal, ein Ortswechsel musste auch eine Aenderung des Charakters mit sich bringen. Durfte der Israelite nicht mehr zu Hause opfern, musste er erst die Reise nach Jerusalem machen, so war die Verbindung des Gottesdienstes mit dem Leben zerschnitten. In seiner Heimat feierte er seine Familien- und Gemeindefeste, in Jerusalem brachte er seine Opfer dar. Jene, die Feste, verloren ihre gottesdienstliche Weihe, dieses, das Opfer, seinen individuellen Charakter. Wenn der Israelite zum Opfern nach Jerusalem zog, war es dort eine rein gottesdienstliche Handlung, die er verrichtete; nichts von weltlicher Freude war mehr dabei, das weltliche Fest wurde vorher oder nachher zu Hause gefeiert. Die Opfer wurden natürlich auch seltener; zum Heiligtum pilgerte man in alter Zeit etwa einmal im Jahr (I Sam 1). Jetzt waren dies die einzigen Opfergelegenheiten. Schwerlich gieng der fromme Israelite bei jedem kleinen Anlass, bei dem er früher geopfert, nach Jerusalem hinauf. Den feierlichen Dank für das ganze Jahr sparte er sich zu der einen Wallfahrt auf, wo er dann, um Jahve nicht zu kurz kommen zu lassen, ein ganzes Tier auf den Altar bestimmte, statt wie in alter Zeit sich selbst als Jahves Gast mit zu Tische zu setzen. Was hatte es auch für Wert, in Jerusalem ein Opfermahl zu halten? Seine Familie, seine Verwandten und Gefreundeten, alle die zu Hause die kleine Sakralgemeinde gebildet hatten, waren ja doch nicht dabei. Umgekehrt hatte er seinen

Jahve nicht mehr für sich allein, er war nur ein verschwindendes Glied der grossen, ihm sonst fremden Gemeinde. So fiel mit der Centralisation allmählich das Opfermahl. Wie viel damit von der alten Bedeutung des Opfers schwand, lässt sich aus dem oben (S. 437 f.) Gesagten ermessen. Nirgends kann man den ganzen Abstand der alten und der neuen Betrachtung der Opfer besser ersehen, als wenn man die alte Opfermahlzeit mit ihrer Grundidee der Communion vergleicht mit dem Opfer, das der Priester täglich für die Gemeinde darbringt: so sehr ist bei diesem die Anwesenheit der Gemeinde Nebensache, dass das ganze Opfer, auch ohne dass ein Mensch dabei ist, lediglich dadurch perfekt wird, dass der Priester es legitimer Weise verrichtet.

An Stelle der speziellen Anlässe, welche dem Opfer die individuelle Färbung gegeben, tritt jetzt ein allgemeiner Anlass und Zweck bei allen Opfern: die Sünde und ihre Sühne, sei es dass das Opfer geradezu für bestimmte Sünden als sühnendes Opfer dargebracht oder dass es im allgemeinen auf die sündige Unreinheit bezogen wird. Auf einer Uebergangsstufe steht noch Ezechiel. Er hat schon die durchgängige Beziehung der Opfer auf die Sünde (45 15 ff.), aber noch keine ausgesprochene Theorie darüber. Jedenfalls teilt er noch nicht die Theorie von P, dass die Sühnkraft des Opfers im Blut liege (Lev 17 11). Denn alle, auch die unblutigen Opfer sind ihm so ziemlich gleichwertig, während bei P eben in Folge dieser Anschauung die unblutigen Opfer ganz in den Hintergrund gedrängt sind. Diese Sühne durch das Blut ist im übrigen bei P als ein Mysterium behandelt, über das kein weiterer Aufschluss gegeben wird; es ist einfach göttliches Gebot, Anordnung der göttlichen Gnade. Die Frage, wie diese mysteriöse Kraft des Blutes zu erklären ist, ob, wie die traditionelle Auffassung will, dabei an eine Stellvertretung zu denken ist, gehört in die alttestamentliche Religionsgeschichte; hier sei zu ihrer Beantwortung nur soviel im Voraus bemerkt, dass alle einzelnen Vorschriften über das Opfer bei P nicht über die Bedeutung des Opfers als einer Gabe an Gott hinausführen, während die alte Idee der Kommunion, wenn nicht ganz verschwindet, doch stark zurücktritt.

Die These Ritschl's (Rechtfertigung und Versöhnung II 68 ff. 184 ff.), dass sich die ‚Kapparah' beim Opfer nicht auf die menschliche Sünde, sondern auf die kreatürliche Schwachheit, die nicht als Sünde betrachtet werden dürfe, beziehe, bedarf eigentlich kaum der Widerlegung. Einem christlichen Dogmatiker steht es natürlich frei, was er unter Sünde verstehen will; das

ändert aber an der Tatsache nichts, dass das Priestergesetz nun einmal das Gebiet der kultischen (levitischen) Unreinheit (s. S. 484ff.) unter den Begriff der Sünde befasst. Des Näheren kann hier auf die der Opferordnung zu Grunde liegende eigentümliche jüdische Auffassung der Sünde nicht eingegangen werden (vgl. Stade, GVJ I² 507ff., Smend 319ff.). Der Gedanke der Bedeckung der menschlichen Schwachheit gegenüber Gottes Majestät ist dem hebräischen Opfer aller Zeiten ganz fremd. Nirgends ist die Rede davon, dass der Opfernde durch sein Opfer Schutz vor der lebenvernichtenden göttlichen Heiligkeit sucht.

Der terminus technicus für die Opfersühne, *kipper*, darf nicht aus der ursprünglichen Wortbedeutung, die vielleicht ‚bedecken' gewesen sein mag, erklärt werden. Bei P ist das Wort schon vollständig technischer Ausdruck für die Vollziehung der Sühne geworden und wahrscheinlich als denominativ von *kôpher* zu erklären (vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I 66).

Ein weiterer Ausdruck dieser Umwandlung des Opfercharakters ist darin zu sehen, dass die Privatopfer gegenüber den offiziellen Gemeindeopfern stark zurücktreten. Tag für Tag werden morgens und abends je zwei einjährige Lämmer als Brandopfer (*tâmîd*) von der Gemeinde dargebracht. Solche regelmässigen, wenn auch nicht gerade täglichen Opfer mögen im königlichen Tempel sehr frühe dargebracht worden sein. Schon für die Zeit des Ahaz wird eine *ʿôlâh* als Morgen-, eine *minchâh* als Abendopfer bezeugt (II Reg 16 15). Allein die Bedeutung der Privatopfer wurde dadurch keineswegs abgeschwächt. Erst bei P wird das Tamid nicht nur inhaltlich gesteigert zu einer doppelten *ʿôlâh*, wozu noch ein doppeltes tägliches Speiseopfer der Priester kommt, sondern es nimmt überhaupt die beherrschende Stellung im Kultus ein (vgl. Dan 8 11—13 u. a.). Das wesentlichste Stück des Kultus ist also von jedem besonderen Anlass, namentlich von der Freiwilligkeit der Einzelnen ganz unabhängig; der Opferdienst geschieht nicht mehr von den Einzelnen, sondern von der ganzen Gemeinde, welche auf dem Weg der Steuer die Mittel dazu aufbringt. Im späteren Judentum ist vollends aus der Opfergabe des Einzelnen (*ḳorbân*) eine Geldabgabe als Beitrag zu den Kosten des allgemeinen Gottesdienstes geworden (Marc 7 11 12 42 ff.).

§ 64. Die Opfergesetzgebung bei P: I. Die Opferarten und ihre Bedeutung.

Bei P ist das ganze Opferwesen in ein schönes Schema gebracht. Auf der einen Seite werden nunmehr verschiedene Opferarten mit eigener Bedeutung säuberlich gegen einander abgegrenzt,

auf der anderen Seite bis ins Einzelnste gehende Vorschriften über Material und Ritual dieser Opferarten gegeben.

Was die Gliederung der Opfer betrifft, so herrschte in alter Zeit eine unendliche Mannigfaltigkeit sowohl rücksichtlich des Gegenstandes der Gabe als auch des Zweckes. Allein Wert und Bedeutung des Opfers war von dem Inhalt der Gabe unabhängig, und eine bestimmte Wirkung war nicht an ein bestimmtes Opfer geknüpft. Letzteres musste sofort eintreten, sobald man auf die Aeusserlichkeiten, das Material und das Ritual Wert zu legen begann. Aus der Verschiedenheit der Riten entstanden zunächst verschiedene Opferarten; es war nur natürlich, dass man dann auch in der Bedeutung zu unterscheiden, jeder Opferart eine spezielle Wirkung beizulegen suchte. Aus dem S. 441 Gesagten erklärt es sich, warum eine Unterscheidung, die in alter Zeit nur eine nebensächliche Rolle spielen konnte, nun bei P in den Vordergrund trat: die Unterscheidung von blutigen und unblutigen Opfern.

A. Die unblutigen Opfer.

1. Die Wein- und Wasserlibationen (*nesekh*, Gussopfer), die schon in alter Zeit keine grosse Rolle spielten, sind als selbständige Opfer ganz verschwunden. Wasserspenden kennt das Gesetz überhaupt nicht mehr (vgl. S. 433), Weinspenden finden sich nur noch als Zugabe zu Tieropfern in bestimmten Fällen; Ezechiel schloss sie überhaupt aus. Dasselbe gilt vom Oelopfer, von dem sich übrigens in der Salbung der Priester und der heiligen Geräte (Lev 8) ein unverstandener Rest erhalten hat.

2. Das vegetabilische Speisopfer (*minchâh*)[1] hat sich erhalten als Gemeindeopfer in den Schaubroten und in der täglichen Minchah der Priester. Die Schaubrote, zwölf an der Zahl, aus Feinmehl gebacken, werden jeden Sabbat auf dem Schaubrottisch vor Jahve neu aufgelegt; dazu kommt reiner Weihrauch. Die alten Brote fallen den Priestern zu, welche sie als ‚Hochheiliges' an heiliger Stätte verzehren sollen (Lev 24 5 ff.). Das Speisopfer der Priester wird jeden Morgen und Abend mit Oel

[1] Beachtenswert ist die Terminologie bei P: Allgemeinbezeichnung des Opfers wird *ḳorbân* (früher *minchâh*); *minchâh* wird Bezeichnung einer einzelnen Opferart, *zebhach* Allgemeinbezeichnung für alle blutigen Opfer, dagegen *schelem* und *'ôlâh* Bezeichnungen zweier in der Bedeutung verschiedener Opferarten.

durchmengt ‚in Brocken‘ (also wohl irgendwie zubereitet) als Ganzopfer verbrannt (Lev 6 12 ff.). Das Privatspeisopfer wird in verschiedenen Formen zugelassen (Lev 2). Prinzipiell als selbständiges Opfer anerkannt[1], scheint es doch selten gewesen zu sein; meist ist es Zugabe zu *schelem* und *ʿôlâh* (Num 15 1—16 Lev 7 11 ff.).

Dieses Zurücktreten der Minchah hängt mit der Sühnetheorie von P zusammen. Ezechiel, der schon die Sühne als Zweck des Opferinstituts ansieht, schreibt konsequenter Weise auch der Minchah die Wirkung der Kapparah zu (45 15 ff.). Dasselbe sollte man auch bei P erwarten, allein weder direkt noch indirekt wird hier dem Speisopfer sühnende Kraft zuerkannt[2]. Diese auffallende Inkonsequenz erklärt sich nur daraus, dass bei P als oberster Satz gilt: ohne Blut keine Sühne. Dem muss sich der andere Gedanke, der bei Ezechiel im Vordergrund steht, dass alle Opfer dem Zweck der Sühne dienen, unterordnen. Die Konsequenz der Vereinigung beider Sätze wäre die vollständige Unterdrückung der selbständigen Minchah gewesen. Diese ist bei der früheren Bedeutung der Mincha nicht möglich; darum stellt P sie möglichst zurück, so dass sie ganz den Eindruck eines historischen Ueberbleibsels macht, mit dem P in seinem Opferschema nicht viel anzufangen weiss.

Daraus erklärt sich auch, dass P darüber nichts zu sagen weiss, in welchen Fällen eine Minchah selbständig dargebracht werden soll, abgesehen vom *tâmîd* der Priester. Seine individuelle Bedeutung hat das Speisopfer ganz, noch vollständiger als das Schelem verloren (s. u.).

3. Das Weihrauchopfer (*ḳeṭôreth*) ist der alten Zeit ganz unbekannt. Es wird zum ersten Mal von Jeremia erwähnt (6 20) und zwar als etwas seltenes, daher kostbares, aber auch als etwas unnötiges. Das Stillschweigen der älteren Litteratur kann nicht Zufall sein; man wird also annehmen müssen, dass es

[1] Lev 2 (dem Kern von P angehörig) hat unstreitig das selbständige Speisopfer des Privatmannes im Auge. Die einzigen Fälle, wo sonst eine selbständige Minchah im Gesetz erwähnt ist, sind Num 5 15 beim Eiferopfer und Lev 5 11 f. beim Sündopfer als Surrogat für ein Tieropfer.

[2] Das Sündopfer aus Semmelmehl, das dem Aermsten als Surrogat für ein Paar Tauben gestattet wird (Lev 5 11), ist ganz deutlich eine Ausnahme, welche als solche die Regel bestätigt, dass das Speisopfer nicht sühnen kann. In den anderen Fällen (Ex 29 33 Lev 14 10—32 9 7) ist die Minchah immer nur Beigabe zu einem blutigen Opfer und nimmt als solche an der Wirkung des ganzen Opfers Teil.

auch nicht lange vor Jeremia eingeführt wurde, vielleicht aus einem feiner entwickelten fremden Kult. Jedenfalls hängt sein Aufkommen mit der Ausdehnung des Handelsverkehrs in der späteren Königszeit und dem Eindringen eines gesteigerten Luxus zusammen. Bei P ist es ein ausserordentlich heiliges und wichtiges Opfer. Nicht nur darf Weihrauch bei keiner Minchah fehlen, sondern er wird (zunächst allerdings nur selten) als selbständiges Opfer verbrannt. Am grossen Versöhnungstag ist es das Rauchopfer, welches dem Hohepriester den Eintritt ins Allerheiligste ermöglicht (Lev 16_{12}f. vgl. Num 17_{11}f.). Der heilige Weihrauch, nach besonderem Rezept angefertigt, darf von niemand für den Privatgebrauch nachgemacht werden; ihn zu verbrennen, ist ein Vorrecht der höchsten Priester: dass die Korachiten sich anmassen zu räuchern, bringt ihnen den Untergang (Num 16); Aarons Söhne sterben um eines ungehörigen Rauchopfers willen (Lev 10_{1} f.). Wie häufig schliesslich dieses Opfer wurde, ersieht man daraus, dass in den jüngsten Schichten von P ein eigener Rauchopferaltar erscheint (s. S. 401 f.).

B. Die blutigen Opfer.

1. Das Schelem, von Haus aus ein fröhliches Opferfest, zu dem der düstere Ernst der Sündensühne schlecht passt, muss schon bei Ezechiel der allgemeinen Regel sich fügen und sühnenden Charakter annehmen (45_{15}ff.). Bei P wird ihm direkt nirgends (namentlich nicht Lev 3) diese Bedeutung beigelegt; denn auch P gelingt es nicht, das Schelem ganz von seinen Wurzeln, mit denen es an den Ereignissen des menschlichen Lebens haftet, loszureissen. Dass es sich doch noch in einer gewissen Bedeutung erhalten hat, verdankt es nicht bloss der Stellung, die es früher eingenommen, sondern ganz besonders dem Umstand, dass es in einer wichtigen Beziehung mit den Sühnopfern übereinstimmt: es ist ein blutiges Opfer. Indem Lev 17_{11} dem Blut, wo es immer auf den Altar kommt, sühnende Kraft zugeschrieben wird, ist damit wenigstens indirekt auch dem Schelem diese Bedeutung beigelegt. Aber als Opfer, dem sich nur nebenher die Sühne anhängen lässt, hat es kein eigentliches Existenzrecht in P, muss jedenfalls hinter den anderen zurückstehen. In sehr vielen Fällen, wo die alte Sitte ein Mahlopfer vorschrieb, hat P daraus einfache Abgaben an die Priester gemacht, z. B. bei den Erstgeburten und den Erstlingen (s. § 66).

Im einzelnen kennt P drei Arten des Schelem: *tôdâh*, *neder*, *n^edâbhâh* (Lev 7 12ff.). *neder* ist das bei irgend einem Anlass, meist für den Fall der Erhörung einer Bitte, Gott gelobte Opfer, *n^edâbhâh* das freiwillige Opfer, das ohne solches Versprechen aus freiem Antrieb dargebracht wird. Wie sich aber davon die *tôdâh*, das ‚Dankopfer', unterscheidet und warum letzterem ein höherer Grad von Heiligkeit zukommt, ist nicht recht einzusehen; denn jene haben gleichermassen den Sinn eines Dankopfers. Es scheint, dass die Zweiteilung in *neder* und *n^edâbhâh* die ältere war: Lev 22 17—25 und Num 15 1—16 (Heiligkeitsgesetz) werden diese als zwei Unterarten nicht bloss des Schelem, sondern auch des Brandopfers unterschieden, was entschieden das sachlich und historisch richtigere ist. An letzterer Stelle ist die *tôdâh* gar nicht erwähnt, an ersterer ist sie an ganz unpassendem Ort (v. 29f.) nachgetragen, aber nicht mit ihrem ganzen Ritual, sondern nur mit einer Einzelbestimmung. Hier ist nur zweierlei möglich: entweder ist eine vom Verfasser vorher vergessene Einzelheit des Rituals hier noch von ihm nachgetragen, dann gebraucht er *tôdâh* als allgemeinen Ausdruck für *neder* und *n^edâbhâh* zusammen; oder *tôdâh* bezeichnet eine besondere Opferart, dann kann dem ganzen Zusammenhang nach (wie auch der Vergleich mit Num 15 3 zeigt) diese Vorschrift nur von späterer Hand zur Ausgleichung mit Lev 7 15 nachgetragen sein.

Demgemäss ist die Bedeutung des Schelem als selbstständigen Opfers bei P die: in erster Linie steht allerdings noch (was auch früher eine Hauptsache war) der Charakter als Dankopfer, das der Israelit aus freiem Herzen, oder weil er es vorher gelobt hat, Jahve darbringt, sei es aus irgend einem besonderen Anlass oder als Ausfluss allgemeiner Dankesstimmung[1]. Aber diese Bedeutung ist doch schon recht abgeblasst und erscheint mehr als eine historische Reminiscenz. Das Schelem ist eine gottesdienstliche Handlung geworden, die man ohne jeden besonderen Anlass vollziehen kann. Das ist das Richtige an der hergebrachten Deutung als ‚Heilsopfer', das sich auf die Förderung des Heils im allgemeinen beziehe. Als solche gottesdienstliche Handlung dient auch sie dem einen Hauptzwecke des ganzen Gottesdienstes bei P: der Sündensühne.

2. Das Brandopfer ist auch jetzt noch gegenüber dem Schelem ein Ganzopfer. Dazu kommt insofern ein Unterschied in der

---

[1] Dass es bei P (wie in alter Zeit sehr häufig) auch als Bittopfer dargebracht wurde, ist durch Lev 7 11ff. ausgeschlossen, und nichts rechtfertigt, dass man im Gegensatz zu dieser Stelle den Namen *schelem* so deutet, dass darin ein Bittopfer enthalten sein müsse (Keil). P erwähnt überhaupt nirgends ein Bittopfer; statt solche darzubringen, scheint es ganz allgemeine Sitte geworden zu sein, zur Unterstützung einer Bitte Jahve ein Opfer nur zu geloben. Wer Jahve um etwas bitten wollte, konnte nicht immer vorher nach Jerusalem reisen.

Bedeutung, als das Brandopfer viel leichter den allgemeinen gottesdienstlichen Charakter und die Beziehung auf die Sünde angenommen hat. Von den eigentlichen Sühnopfern im engsten Sinn unterscheidet es sich dadurch, dass es nicht wie diese für einen speziellen Fall zur Erlangung der Vergebung für eine einzelne Sünde vorgeschrieben ist. Es wird überhaupt gar nichts darüber bestimmt, in welchen Fällen ein Brandopfer im Unterschied von anderen Opfern darzubringen ist. Diese auffallende Tatsache, die wir auch bei Minchah und Schelem gefunden haben, erklärt sich daraus, dass es selbst für das Priestergesetz nicht möglich war, bei allen den Anlässen, bei denen der alte Israelite freiwillig geopfert hatte, nunmehr ein Opfer statutarisch zu verlangen. Dass im Uebrigen P bestrebt war, an Stelle des *schelem* tunlichst häufig eine *ʿôlâh* zu setzen, zeigt sich darin, dass er nicht nur Gross- und Kleinvieh, sondern auch Tauben zulässt (Lev 1 14ff.), wodurch es sogar für den Armen möglich wurde, ein Brandopfer zu bringen, während dies früher Sache reicher Leute gewesen war. Seine eigentliche Bedeutung hat das Brandopfer als das tägliche Opfer der Gemeinde *(tâmîd)* gefunden, das, bestehend in zwei jährigen Lämmern, jeden Morgen und jeden Abend verbrannt wird und so die Grundlage des ganzen Gottesdienstes bildet (s. S. 442).

3. Weitaus an erster Stelle stehen die eigentlichen Sühnopfer, das Sündopfer und das Schuldopfer. Die alte Zeit kannte diese Opferarten überhaupt nicht (vgl. S. 437). Sie fehlen gerade da, wo ihre Aufzählung unerlässlich erscheint (I Sam 3 14, und Dt 12). Ja selbst das Heiligkeitsgesetz weiss noch nichts von ihnen, sondern begreift die Opfer insgesammt unter *ʿôlâh* und *zebhach* (Lev 17 8 22 18). Es vermeidet sogar da, wo eine Busse entrichtet wird, und später P ein Schuldopfer verlangt, den Ausdruck *ʾâschâm* (22 14). Dagegen wurden für gewisse Vergehen, wahrscheinlich kultischer Art, Geldbussen an die Priester bezahlt, welche einen wesentlichen Teil der Einnahmen dieser letzteren bildeten (II Reg 12 17). Die goldenen Mäuse und Pestbeulen, welche die Philister bei Zurückgabe der Lade Jahve verehren, werden als *ʾâschâm* bezeichnet, d. h. als Sühngeschenke; mit einer bestimmten Opferart, die *ʾâschâm* genannt worden wäre, haben sie selbstverständlich nichts zu tun. Erst Ezechiel redet von *ʾâschâm* und *chaṭṭâʾth* als Opfern (40 39 42 13 44 29 46 20, vgl. dazu die nähere Bestimmung des Sündopfers 45 19f.). Man wird wohl

annehmen dürfen, dass ihre Entstehung nicht lange vor Ezechiel fällt. Dass sie aus den Bussgeldern hervorgegangen sind, wird dadurch erwiesen, dass sie allezeit den Charakter als heilige Strafabgaben bewahrt haben. Nicht Jahve, sondern den Priestern fällt der Hauptanteil zu: sie bleiben auch jetzt noch eine Haupteinnahmequelle derselben (Ez 44 29 Lev 7 7); der Nachdruck liegt auf Schlachtung und Blutsprengung, nicht auf der Darbringung des Fleisches, nur das Fett wird verbrannt. Ja für das Schuldopfer wird sogar ein ganz bestimmter Wert festgesetzt (Lev 5 15f. 25).

Was die Unterscheidung der Gebiete der beiden Opfer betrifft, so herrscht in dem Gesetz selber und desshalb auch bei den meisten Auslegern grosse Verwirrung. Lev 5 1—13 17—19 sind zunächst als späte Stellen, welche die beiden Opfer geradezu verwechseln, auszuscheiden (s. u.). Im Kern von P (Lev 5 14—16 20—26) werden die Vergehen, die ein Schuldopfer nötig machen, charakterisirt als *ma'al*, d. h. als Eingriff in das Eigentum eines anderen. Einen *ma'al* Gott gegenüber begeht, wer sich an dem vergreift, was Jahve geheiligt ist; wir dürfen wohl zur Erläuterung des Begriffs Stellen wie Jer 2 3 „wer unbefugt heiliges isst, der wird *'âschâm*" und Lev 22 16, wo ebenfalls das Essen des heiligen dem betreffenden *'avôn 'aschmâh* auflädt, herbeiziehen. Der Möglichkeiten waren viele (Erstlinge, Zehnten etc.), wo der Israelite absichtlich oder unabsichtlich Gott und das Heiligtum betrügen konnte. Ein *ma'al* gegen Menschen besteht z. B. darin, dass einer ein anvertrautes Gut ableugnet, durch Raub und Erpressung sich Gut gewonnen hat, einen Fund verheimlicht. Daraus erklärt sich auch, dass in einem jüngeren Zusatz beim Beischlaf mit der unfreien Kebse eines anderen ein Schuldopfer gefordert wird (Lev 19 21 ff.); dieser wird nicht als Ehebruch, sondern als Eigentumsschädigung angesehen (vgl. S. 139). Eine solche Veruntreuung wird zugleich als ein *ma'al* Gott gegenüber aufgefasst (Lev 5 21). In allen Fällen offenbart sich der ganze Charakter des Ascham in der Bestimmung, dass der Schuldige das widerrechtlich Angeeignete zurückerstatten und noch ein Fünftel des Betrags darauf legen soll; der Schuldopferwidder muss überdies den Wert von mindestens zwei Sekeln haben.

Viel umfassender ist das Gebiet des Sündopfers. Ein solches ist nach der älteren Opfervorschrift von P zu bringen, „wenn ihr euch unvorsätzlich vergeht und irgend eines dieser

Gebote, die Jahve Mose aufgetragen hat, zu befolgen unterlasset" (Num 15 22ff.). Damit stimmt sachlich ganz überein die von jüngerer Hand gegebene Vorschrift Lev 4 2ff. Es läge nahe, zunächst nur an kultische Vergehen zu denken, allein diese Einschränkung ist nirgends angedeutet. Die Theorie von P geht entschieden dahin, dass jede Verfehlung gegen ein göttliches Gebot, auch die gerichtlich bestraften Vergehen, ein Sündopfer fordern (ausgenommen die speziellen Fälle des Schuldopfers). In der Praxis wurde dies nicht geübt, die Strafe an sich schon hatte nach hebräischer Vorstellung sühnende Wirkung. Dagegen begreift es sich leicht, dass ausser den durch bestimmte Vergehen veranlassten Sündopfern solche regelmässig an den Festen, besonders am Versöhnungstag, für die ganze Gemeinde dargebracht wurden in Anbetracht des allgemeinen Zustandes der Sündenunreinheit.

Von hier aus versteht sich auch das Sündopfer bei der Weihe der Priester (Lev 8 Ex 29); bei dem ersten Opfer Aarons dürfte die Darbringung eines Sündopfers lediglich darin ihren Grund haben, dass der Opferdienst ein möglichst vollständiger sein soll (Lev 9). Das Sündopfer bei den schwereren levitischen Verunreinigungen (Lev 12 6 Num 6 s. u.) gehört schon einer jüngeren Stufe der Entwicklung an.

Die Gesetzesnovelle Lev 5 1—13 enthält in v. 1 und 4ff. zwei spezielle Fälle von Gesetzesübertretung, die durch freiwilliges Bekenntniss zu sühnbaren werden. Lev 5 2f. ist ein Nachtrag zu den levitischen Verunreinigungen, wornach leichte Unreinheit, wenn die Reinigungsceremonie unterbleibt, zu schwerer wird und ein Sündopfer verlangt. Beide Fälle stimmen zu der Regel. Dass aber der Verfasser der Novelle den Unterschied von Sünd- und Schuldopfer nur dunkel ahnt, zeigt die Anwendung des Ausdruckes „er soll sein *'âschâm* für seine Sünde Jahve bringen" (v. 6f), der im älteren Schuldopfergesetz als terminus technicus für das Schuldopfer erscheint (vgl. Lev 5 25). Vollends die Novelle Lev 5 17—19 überträgt auf das Schuldopfer einfach die Bestimmungen des Sündopfers; denn die Betonung der Unwissenheit bildet nicht, wie man vielfach erklärt hat, einen Unterschied von der Sündopfervorschrift, ist vielmehr nur eine Umschreibung der in jener oft wiederkehrenden Formel *bisch^e^gâgâh*.

Aus dieser Verwischung des Unterschiedes der beiden Opfer, die nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Entwicklung der Opfergesetzgebung gehört — Ezechiel setzt den Unterschied als ganz bekannt voraus —, erklärt sich das Schuldopfer beim Nasiräer und Aussätzigen, wo man gemäss Lev 12 6 u. a. ein Sündopfer erwarten sollte. Dass es sich bei der Verunreinigung eines Nasiräers (Num 6 9ff.) um eine Schmälerung des Anspruchs, welchen Jahve hat, handelte, ist eine unmögliche Erklärung. Die Hinzufügung eines Schuldopfers zu dem vorausgegangenen Sündopfer hin (die gewiss nicht ursprünglich ist) hat ihren Grund einfach in dem Bedürfniss der Steigerung der Reinigungsceremonie, wie sich eine solche Steigerung

der Opfer auch sonst noch vielfach geltend gemacht hat. Ein zweites Sündopfer konnte man zum ersten nicht gut fügen, also nahm man ein Schuldopfer, was leicht ging, nachdem seine eigentliche Bedeutung ziemlich abgeblasst war. Ebenso wenig kann es sich bei der Reinigung vom Aussatz (Lev 14 vgl. v. 12, 21 ff.) um einen *ma'al*, begangen an Gott oder der Gemeinde durch Unfähigkeit zur Erfüllung der gottesdienstlichen Pflichten handeln; denn dann müsste jede Unreinigkeit als ein solcher aufgefasst und mit einem Schuldopfer gesühnt werden. Der Ritus ist ein ganz eigentümlicher: die Webeceremonie wird vollzogen (S. 459), die Blutmanipulation ist gar nicht erwähnt, dagegen wird der Opfernde mit dem Blut des Sündopfers bestrichen. Wahrscheinlich hat die alte Sitte eine solche Bestreichung mit Blut und Oel als Symbol der Wiederaufnahme und neuen Weihe zur Theokratie (nicht als Reinigung, denn diese wird durch die Waschungen vollzogen) gekannt; das Opferfleisch war der Lohn für den Priester. Nach der Aufnahme brachte dann der Gereinigte sein Opfer dar. Daraus hat der Ueberarbeiter ein Schuldopfer gemacht, nicht ein Sündopfer, wie nach Lev 12 6 u. a. zu erwarten wäre, weil das Ritual zu dem Wesen des Sündopfers mit seiner Blutdarbringung noch weniger als zum Schuldopfer passte, und weil ihm bei der Verallgemeinerung des Schuldopfers das Verständniss für den alten Sinn des Schuldopfers verloren gegangen war. — Endlich beim Schuldopfer, welches die Priester, die fremde Weiber genommen hatten, nach Ezr 10 19 f. brachten, kann man mit dem besten Willen keinen *ma'al* entdecken, sondern nur eine Uebertretung eines göttlichen Gebotes, welche eigentlich mit einem Sündopfer zu sühnen wäre.

§ 65. Die Opfergesetzgebung bei P: II. Das Opfermaterial.

A. Das unblutige Opfer.

1. Als eigentliches Gussopfer bleibt bei P nur noch das Weinopfer; die Wasserlibationen fallen ganz weg. Mit Olivenöl werden die Getreide- und Mehlopfer begossen, auch die Brotkuchen müssen mit Oel zubereitet sein.

2. Das Getreide wird in verschiedenen Formen geopfert: als geröstete Aehren (Lev 2 14) mit Oel; als Feinmehl mit Oel; oder in irgend einer Weise zu Kuchen verarbeitet. Von letzteren werden mehrere Arten unterschieden: im Ofen gebackene Kuchen, auf der Platte Geröstetes, in der Pfanne Zubereitetes; letzteres wahrscheinlich in Oel gesottene Kuchen (Lev 2 4 ff.). Zu jedem Speisopfer muss Weihrauch kommen, ebenso darf nichts ohne das ‚Salz des Bundes' gebacken sein.

Die Verfeinerung des Materials ist unverkennbar. Statt des früher üblichen gewöhnlichen Mehls (*ḳemach* Jdc 6 19 I Sam 1 24) darf jetzt nur noch feines Weissmehl (*sôleth*) verwendet werden. In der alten Zeit kommt letzteres beim Opfer nie vor.

Dass dies kein Zufall ist, sieht man daraus, dass die LXX I Sam 1 24 das ungesetzliche *ḳemach* in *sôleth* verbessern. Unter denselben Gesichtspunkt fällt, dass nur ungesäuertes Brot geopfert werden darf. Das war schwerlich alte Sitte (vgl. Lev 7 13 Am 4 5 s. S. 432). Der Gottheit wird jetzt nicht mehr in derselben Weise wie den Menschen das Mahl zubereitet; die Vorstellung, dass die Opfergabe eine Speise für die Gottheit ist, entspricht der fortgeschrittenen Erkenntniss nicht mehr. Desshalb wird auch das gebackene Brot, das man in alter Zeit opferte (Jdc 6 19 I Sam 1 24 Am 4 5), bei P vielfach durch Mehl ersetzt.

3. Wie der Weihrauch als Opfermittel bevorzugt wird, ist schon besprochen (S. 444). Auch diese Erscheinung ist als Verfeinerung des Opfers unter dem gleichen Gesichtspunkt zu verstehen.

B. Das blutige Opfer.

1. Allgemeine Bestimmungen. Opferbare Tiere sind Rindvieh, Kleinvieh, vom Geflügel Turteltauben und junge Tauben. Letztere können begreiflicher Weise nur als Ganzopfer verbrannt werden, sind also immer *ʿôlâh*. Ihre Zulassung beim Sündopfer ist eine Ausnahme zu Gunsten der Armen, welche die eigentlich geforderten Opfertiere, Schaf oder Ziege, nicht erschwingen können (Lev 5 7 12 8). Von Rindvieh und Kleinvieh sind sowohl männliche als weibliche Tiere opferbar; verlangt wird nur, dass die Tiere mindestens acht Tage alt sind (Lev 22 27), was der alten Sitte entsprach (Ex 22 29). Dasselbe gilt wahrscheinlich auch von dem Verbot, ein Tier nicht zusammen mit den Jungen an einem Tag zu opfern (Lev 22 28 vgl. Ex 34 26). Selbstverständlich darf den Tieren kein Makel anhaften, sie dürfen nicht blind sein, kein gebrochenes Glied, keine Wunde, kein Geschwür, keine Kräze etc., auch nicht zu lange oder zu kurze Glieder haben (Lev 22 22ff.), ebenso wenig kastrirt sein (Lev 22 22ff.). Nur für das ‚freiwillige Opfer‘ (*nedâbhâh* S. 446) war ein Tier mit zu langen oder zu kurzen Gliedern zulässig. Dass unreine, nicht essbare Tiere ausgeschlossen waren, begreift sich von selbst. Warum Wild und Fische nicht opferbar waren, ist für uns nicht mehr durchsichtig (vgl. S. 443). Auch hier ist derselbe Fortschritt wie beim Speisopfer zu bemerken, dass nämlich das Opferfleisch nicht mehr zubereitet (gekocht), sondern roh der Altarflamme übergeben wird. Das hängt allerdings auch damit zusammen, dass man mehr und mehr das Fleisch gebraten und nicht gekocht ass.

2. Im Einzelnen ist beim Schelem die Wahl zwischen Gross- und Kleinvieh, männlich oder weiblich, dem Opfernden freigegeben (Lev 3); immer aber sollte eine Minchah dabei sein (Lev 7 11ff.). Das zu jedem Tier gehörende Mass von Feinmehl, Oel und Wein ist genau festgesetzt (Num 15 3ff.).

Zum Brandopfer sollten nur männliche Tiere genommen werden; die Wahl war freigegeben, auch Tauben waren erlaubt (Lev 1 1ff.). Dass auch das Brandopfer stets von einer Minchah begleitet war, wird wenigstens für die ältere priesterliche Praxis durch Num 15 3ff. (Heiligkeitsgesetz? vgl. v. 24) bezeugt. In dem ausführlichen jüngeren Brandopferritual (Lev 1) fehlt auffallender Weise jede Bestimmung darüber.

Mit Sicherheit lässt sich bei den Sündopfern eine Verschiedenheit innerhalb von P selbst nachweisen. Num 15 22ff. (wohl dem Kern von P zugehörig) verordnet für das Sündopfer des Privatmannes eine einjährige Ziege, für das der Gemeinde einen Ziegenbock (ausserdem in Verbindung damit einen jungen Stier mit Minchah als Brandopfer). Ebenso wird Lev 9 3ff. als Sündopfer für die Gemeinde ein Bock dargebracht. Das Sündopfer der Priester besteht bei der gleichen Gelegenheit aus einem jungen Rind (v. 2). In dem Gesetz Lev 4 (sekundär) bleibt für die Priester das junge Rind; dem Privatmann wird die Wahl gegeben zwischen einer Ziege und einem Schaflamm, für die Gemeinde wird statt des Bockes ein junges Rind gefordert, und ein Bock als Opfer des Fürsten festgesetzt. Dass der Bock als Gemeindeopfer das ältere war, zeigt das ganz junge Ritual des Versöhnungstages, das noch den Bock als Gemeindesündopfer beibehalten hat und, um das Opfer zu steigern, einen zweiten Bock hinzufügt.

Das Schuldopfer endlich besteht in einem fehllosen Widder im Wert von mindestens zwei Sekeln heiligen Gewichts. Sünd- und Schuldopfer scheinen ohne Minchah dargebracht worden zu sein.

§ 66. Die Opfergesetzgebung bei P: III. Das Opferritual.

1. Das Ritual des Speisopfers ist sehr einfach und bedarf keiner weiteren Erklärung. Bei der selbständigen Minchah nahm der Priester einen Teil von Mehl, Oel, Backwerk, Aehren und verbrannte ihn sammt dem ganzen Weihrauch auf dem Altar. Das übrige fiel dem amtirenden Priester zu, musste aber von ihm ungesäuert an heiliger Stätte (im Vorhof der Stiftshütte) verzehrt

werden (Lev 2 6 7ff. 7 9f. 10 12f. Num 5 25f.). Selbstverständlich war das Tamid des Priesters ein Ganzopfer (Lev 6 16). Von der Minchah, die das Schelem begleitete, kam nichts auf den Altar. Ein Teil wurde als ,Hebe' Jahve dargebracht und dann dem Priester übergeben, der Rest beim Opfermahl verzehrt (Lev 7 11ff.). Als Beigabe zum Brandopfer wurde die Minchah wohl auch wie dieses selbst ganz verbrannt; allerdings findet sich darüber keine Vorschrift (s. o.). Ueber die Bedeutung des Verbrennens als Applikation an Gott s. S. 434.

2. Was die Tieropfer betrifft, so ist das Herzubringen des Tieres zum Eingang der Stiftshütte, verbunden mit der Präsentation desselben vor dem Priester und der Prüfung der vorschriftsmässigen Beschaffenheit durch diesen, kein eigentliches Stück der Opferhandlung. Diese beginnt vielmehr mit der Handauflegung. Dieselbe hat bei allen Privatopfern zu geschehen (Lev 1 4 3 2 4 4, zufällig ist ihre Nichterwähnung beim Schuldopfer 7 1—7; dass beim Geflügelopfer das Aufstemmen der Faust unterblieb, begreift sich leicht), ebenso beim Gemeindesündopfer (Lev 4 15 vgl. II Chr 29 23) und dem Bock für ʿAzazel am Versöhnungsfest. Vollzogen wird sie durch den Opfernden oder dessen Stellvertreter, der dem Tier die rechte Hand aufstemmt. Von dem Aussprechen einer Opferformel ist nichts gesagt (nur Lev 16 21 ist ein Sündenbekenntniss vorgeschrieben); doch hat es grosse Wahrscheinlichkeit, dass diese Handlung nicht stumm vollzogen wurde. Ebenso wenig erhalten wir über die Bedeutung einen Aufschluss. Von Sündenimputation (so die meisten jüdischen Erklärer, unter den neueren Delitzsch, Keil u. a.), von Bestellung des Tieres zum Stellvertreter (Kurtz u. a.), oder von Uebertragung der Gefühle, die den Opfernden erfüllen (Oehler u. a.) kann schon desshalb keine Rede sein, weil die Handauflegung bei allen blutigen Opfern, auch beim Schelem, vorgenommen wird. Wie soll man sich übrigens die Uebertragung von Gefühlen auf ein Tier vorstellen? Auf Dt 34 9 (Handauflegung beim Uebergang des Führeramts von Mose auf Josua) darf man sich nicht berufen; wenn in anderen Fällen die Zeugen die Hand auf das Haupt des Schuldigen legen (Lev 24 14 Sus 34), oder wenn der Segnende durch Handauflegung die Zuwendung des göttlichen Segens symbolisch darstellt (Gen 48 13ff.), so muss man überhaupt auf eine einheitliche Deutung verzichten. Die genannten Erklärungen gehen alle davon aus, dass im blutigen Opfer die Idee der Stell-

vertretung die Hauptsache sei, und suchen dieselbe desshalb in der Handauflegung versinnbildlicht, weil sie in keinem der anderen Opferakte recht Platz finden kann. Allein diese Voraussetzung ist unbeweisbar; nirgends findet sich bei P die Andeutung eines solchen Gedankens, vielmehr bleibt die Grundidee des Opfers auch bei P wie in alter Zeit die der Gabe an Gott. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat daher die Deutung der Ceremonie als einer symbolischen Darstellung des Besitzrechtes, das der Opfernde an das Tier hat. Der Opfernde erklärt durch die Handauflegung: dieses Tier ist mein Eigentum, und ich gebe es ab als *ḳorbân*. Als einer solchen ideellen Vollziehung des ganzen Opfers kann der Handauflegung auch sühnende Wirkung beigelegt werden (Lev 1 4 s. u.). In alter Zeit wird nirgends etwas davon berichtet, dass sie eine notwendige Erforderniss für die Giltigkeit des Opfers bildete (man denke z. B. an die Hekatomben, die Salomo opferte, an die Opfer I Sam 14 32 ff.). Vielleicht erklärt sich der Zusatz *lekappêr* aber auch nur aus der Notwendigkeit, diese Handlung als etwas neues besonders einzuschärfen.

3. Der Schlachtung eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben (wie dies vielfach geschieht), liegt kein zwingender Grund vor. Sie ist das selbstverständliche Mittel, das frische Blut des Tieres zu erhalten. Das zeigen die rabbinischen Bestimmungen über das Schlachtungsverfahren, welche auf möglichst schnelle und vollständige Gewinnung des Blutes abzielen (ebenso Lev 1 15). Keinenfalls kann in der Schlachtung der Gedanke einer stellvertretenden Todeserduldung ausgedrückt sein; denn 1) der Opfernde schlachtet selbst das Tier, die Vollziehung der Todesstrafe müsste notwendig dem Priester zukommen, 2) die Schlachtung hat gar nicht die Bedeutung einer rite vollzogenen Tötung, wie dies schon der Ausdruck *schâchaṭ* beweist, 3) der Schlachtungsakt spielt eine so nebensächliche Rolle (eine direkte Beziehung zum Opferzweck, der Erwirkung der Sühne, wird ihr nirgends zugeschrieben), dass es unmöglich ist, in ihr den Höhepunkt des ganzen Opfers zu suchen. Dass die Schlachtung auf der Nordseite des Altars stattfinden soll (Lev 1 11 6 18 7 2), braucht keine besondere Ausdeutung (vgl. Ez 40 39 ff.).

4. Der Schlachtung folgt die Blutsprengung. Es ist schon bemerkt worden, dass beim alten Opfer das Ausschütten des Blutes der wesentlichste Akt war. Auch bei P kommt ihm diese Stellung wieder zu. Je mehr man seit Lev 17 11 die Sühn-

kraft des Opfers vorzugsweise (oder allein) dem Blut zuschrieb, desto mehr musste das Blutritual in den Mittelpunkt treten. Ihm kommt vor allem die Wirkung des *kappêr* zu. Wenn daneben die Erlangung der Kapparah auch von anderen Opferhandlungen abhängig gemacht wird (vom Verbrennen der Altarstücke Lev 4 26 31 35, vom Verzehren des Sündopferfleisches durch die Priester Lev 10 17 und von der Handauflegung Lev 1 4), so liegt hierin eine gewisse Inkonsequenz von P, die zum Teil wenigstens als Concession an die alte Opferpraxis zu erklären sein dürfte.

Das Gesagte findet seine Bestätigung in einer doppelten Wahrnehmung. Einerseits ist die Blutmanipulation bei den verschiedenen Opfern eine verschiedene. Bei den Heils-, Brand- und Schuldopfern, also gerade bei den Opfern, welchen die Beziehung auf die Sühne ursprünglich nicht eignet, bei denen sie jedenfalls nicht so intensiv ist, wie beim Sündopfer[1], sprengt der Priester das Blut ganz einfach aus dem Becken ringsum an den Altar (Lev 1 5 u. a.; ähnlich war die alte Sitte). Beim Sündopfer drückt sich die Intensität der Sühne gerade in der Steigerung des Blutritus aus; wenigstens wird bei den grossen Sündopfern des Hohepriesters und des Volkes (Ex 29 10—14 Lev 9 8—11, dem Kern von P angehörig) das Opferblut an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen. Dasselbe darf vielleicht auch für die gewöhnlichen Sündopfer angenommen werden. Allerdings weiss Num 15 22ff. (die Zugehörigkeit dieses Stückes zum Kern von P ist aber fraglich) nichts von einem besonderen Ritual des Sündopfers. Andererseits hat in P selbst das Blutritual eine Entwicklung durchgemacht: im Kern von P hat das grosse Gemeinde- und Priestersündopfer nur die Ceremonie des Blutstreichens an die Hörner des Altars (s. o.). Das sekundäre, jedenfalls überarbeitete Sündopfergesetz Lev 4 gibt auch den Sündopfern niederen Grades, denen des Fürsten und des einzelnen Gemeindegliedes, dieses Ritual; bei den Sündopfern mit höherer Heiligkeit, denen des Hohepriesters und der Gemeinde, tritt eine Steigerung ein zur siebenmaligen Blutsprengung vor Jahve beim inneren Vorhang und Bestreichung der Altarhörner des Räucheraltars. Endlich das sehr junge Ritual des Versöhnungstages schreibt vor, dass ausser der Besprengung des Brandopferaltars und des ganzen Heiligen, welche zur Ensündigung der Stiftshütte dienen soll, vom Blut der für das Volk und für den Hohepriester geschlachteten Tiere ins Allerheiligste gebracht und siebenmal auf die Deckplatte der Lade und vor dieselbe gesprengt werden soll. Diese Steigerung korrespondirt genau mit der steigenden Hochschätzung des Blutmysteriums in den verschiedenen Schichten von P; sie zeigt, dass die Theorie von der Blutsühne erst nach und nach in P selber zur Herrschaft gelangt ist.

Der Sinn der ganzen Ceremonie kann kein anderer sein, als die Application des Blutes an Gott. Dieses Nahebringen steigert sich bis zur höchsten Annäherung am grossen Versöhnungstag. Und zwar handelt es sich, wie Lev 17 11 und das Verfahren beim

---

[1] Auch das *'âschâm* hat nur schwer den Charakter eines Sühnopfers angenommen (s. S. 448).

Taubenopfer zeigen (s. S. 454), um das Nahebringen der *nephesch*, des Tierlebens. Die Vorstellung, dass das frische dampfende Blut die Seele in sich enthalte, teilen die Hebräer mit vielen alten Völkern (z. B. mit den homerischen Griechen). Alle Deutungen auf den stellvertretenden Tod, dass etwa das Blut die gänzliche Vernichtung des Lebens Gott zeigen solle, sind daher unmöglich, um ganz zu geschweigen von der Erklärung als symbolische Darstellung der Versetzung der Seele in das Reich der sündenvergebenden Gnade (Keil).

5. Auch der letzte Opferakt, das Verfahren mit dem Opferfleisch, zeigt einen Unterschied bei den verschiedenen Opferarten. Während beim Schelem das Fett[1] verbrannt, das übrige Fleisch zur Opfermahlzeit verwendet wird, beim Brandopfer das ganze Tier auf den Altar kommt, werden beim Schuldopfer und den Sündopfern niederen Grades dieselben Fettstücke, wie beim Schelem verbrannt, das übrige Fleisch von den Priestern an heiliger Stätte verzehrt. Bei den Sündopfern höheren Grades wird dieses Fleisch sammt Fell und Eingeweiden an einem reinen Ort ausserhalb des Lagers verbrannt.

Dass es sich beim Verbrennen der Altarstücke wie in alter Zeit um die Application der Gabe an Jahve handelt, zeigt schon der Ausdruck *hiḳṭîr*, ‚in Rauch aufgehen lassen'[2]. Ueber die Bedeutung der Opfermahlzeit und ihre Entleerung an Inhalt vgl. S. 440 f. Das Essen des Sünd- und Schuldopferfleisches durch die Priester ist jedenfalls keine Opfermahlzeit wie die beim Schelem. Eine besondere symbolische Bedeutung diesem Akt zuzuschreiben, liegt kein Grund vor.

Schuld- und Sündopfer sind ihrem Ursprung nach Strafgebühren, die ausdrücklich zum Unterhalt der Priester bestimmt sind (II Reg 12 17 Lev 7 7). Bei der Umwandlung in Opfer sollte diese Einnahmequelle den Priestern nicht entzogen werden, desshalb war es sachgemäss, dass dieselben nun statt des Geldes das Fleisch erhielten. Eine besondere Ceremonie, die für das Opfer von Bedeutung gewesen wäre, wird bei diesem Essen nicht vollzogen. Dass man bei den Sündopfern höheren Grades das Fleisch ausserhalb des Heiligtums verbrannte, d. h. vernichtete, erklärt sich zur Genüge daraus,

---

[1] Bei Rind und Ziege das Fett, das die Eingeweide bedeckt, und alles Fett an den Eingeweiden, die beiden Nieren sammt dem Fett an ihnen, das Fett an den Lenden und das Anhängsel an der Leber. Dazu kommt beim Schaf noch der Fettschwanz (Lev 3 3 f. 9 f. 14 f. 5 8 f.).

[2] Als Probe, welche Abgeschmacktheiten die Deutungswut hervorbringt, sei die schöne Theorie vom Höllenbraten, Jahve zum lieblichen Geruch, dem Sünder zur quälenden Strafe noch nach dem Tod, genannt.

dass das Opfer, welches des Priesters Sünde sühnen soll, nicht diesem selbst zum grössten Teil zufallen kann. Das trifft auch bei den Opfern für die Sündenunreinheit des ganzen Volkes zu. Ganz unhaltbar ist die Erklärung, dass es sich beim Essen und Verbrennen dieses Fleisches um eine Auswirkung des göttlichen Zornes handle (RIEHM). Warum sollte denn, wenn einmal die Uebertragung der Sündenunreinheit auf das Tier angenommen wird, bloss dieser Teil des Fleisches damit behaftet sein, der andere aber, der auf den Altar kommt, und die Seele des Tieres nicht? Aus der Bezeichnung des Fleisches als ‚hochheilig' folgt keineswegs der Charakter desselben als *cherem.* Auch die Minchah ist ‚hochheilig' (Lev 6 7f.). Die Verbrennung ausserhalb des Lagers erklärt sich genügend aus der Unnahbarkeit des Hochheiligen. Wäre sie ein integrirender Bestandtheil der Opferhandlung, so würde sie gewiss innerhalb des Heiligen vollzogen. Schon diese Ortsbestimmung zeigt ganz deutlich, dass es sich lediglich um ein Wegschaffen handelt.

Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass im Lauf der Zeit, in den späteren Schichten von P daraus eine Opferceremonie gemacht worden ist. Der Gedanke an ein, man möchte beinahe sagen handwerksmässiges Essen des Fleisches als zur Amtspflicht der Priester gehörig, macht einen etwas sonderbaren Eindruck auf uns. Ob er nicht auch den Priestern als etwas Entwürdigendes erschien? Musste noch Ezechiel das alleinige *Recht* der Priester auf dieses Fleisch verteidigen (44 29), so scheint mit der Zeit (offenbar durch diese Umwandlung in eine Opferceremonie) dieses Recht zu einer lästigen Pflicht geworden zu sein, der sie sich unter irgend einem Vorwand zu entziehen suchten. Es gelang ihnen nicht. Was sie dagegen vorbringen, wird als unrichtig erwiesen und es bleibt dabei, dass sie das Fleisch verzehren müssen an heiliger Stätte, sonst ist das Opfer ungiltig. Man wird wohl berechtigt sein, in Lev 10 16 eine solche Bekämpfung des Widerstandes der Priester zu finden.

Warum das Essen des Fleisches eine Aufnahme in das Ceremonial des Opfers gefunden hat, darüber können wir nur Vermutungen aufstellen. Das nächstliegende ist die Erklärung, dass es als eine Acceptation von Seiten Gottes angesehen wurde, welche zur Bestätigung diente, dass das Opfer seinen Sühnzweck wirklich erreicht hat. „Gott würde nicht seine Diener zur Teilnahme an einem solchen Mahl gerufen haben, wenn nicht die völlige Vergessung der Sünde eingetreten wäre" (so schon PHILO, OEHLER u. a.).

Ueber die Ceremonie des Webens s. u. S. 459.

§ 67. Die Abgaben.

Die Abgaben ans Heiligtum waren ursprünglich alle eigentliche Opfer. Ein Teil hat den Opfercharakter allezeit behalten, andere haben ihn verloren. Charakteristisch ist die Steigerung im Laufe der Zeit: was in alter Zeit ein freiwilliges Geschenk an

den Priester aus Anlass eines Opfers war, ist bei P zur gesetzmässigen Abgabe eines bestimmten Opferteils geworden; was in alter Zeit gesetzlich gefordertes Opfer war, ist bei P des Opfercharakters entkleidet zur reinen Abgabe an das Heiligtum, d. h. die Priester geworden.

1. Gesetzlich bestimmte Abgaben an die Priester kannte die alte Zeit überhaupt nicht. Der Eigentümer eines Heiligtums, der einen Priester anstellte, musste diesem freilich seinen Lohn zahlen, nach Uebereinkunft ‚die Hand füllen' (vgl. WELLHAUSEN, Proleg. 154 f.). Zweifellos waren auch den königlichen Priestern als Beamten vom König irgend welche Einkünfte überwiesen; leider ist uns darüber keine Nachricht erhalten. Dazu kamen die Gefälle ihres Priesterdienstes. Wer durch den Priester das Orakel befragte, zahlte dem Priester wohl so gut wie dem Seher in ähnlichem Fall seinen Lohn (I Sam 9 7 f.), und wer am Heiligtum opferte und den Opferschmaus abhielt, lud dazu den Priester ein. Allein das war sein freier Wille, moralischer, nicht gesetzlicher Zwang. Vollends einen Teil des Fleisches anzusprechen hatte der Priester gar kein Recht, wiewohl es gleichfalls früh Sitte gewesen zu sein scheint, ihm für seine etwaigen Dienste einen solchen zu geben. Elis Söhne in Silo verlangen eine Abgabe an Fleisch, sie nehmen sich's sogar mit Gewalt, statt zufrieden zu sein mit dem, was man ihnen etwa freiwillig gab; aber sie sind eben böse Buben, die das Recht und die Pflicht eines Priesters dem Volk gegenüber nicht achten und den ganzen Priesterstand und das Heiligtum auf diese Weise in Misskredit bringen.

Dass an den grossen Heiligtümern, namentlich in Jerusalem, sich allmählich auch hier eine feste Praxis herausbildete, wornach den Priestern ein bestimmter Anteil an den Opfern zukam, hat alle Wahrscheinlichkeit. Vielleicht liegt der Verordnung des Dt eben die jerusalemitische Praxis zu Grunde. Jedenfalls kann es nicht Wunder nehmen, dass das Dt die Opfergefälle, über die das Bundesbuch noch nichts bestimmt, geregelt hat. Das Verbot, anderswo als in Jerusalem zu opfern, musste eine starke Verminderung der Opfer zur Folge haben; sollten die vielen Priester durch den Verlust ihrer Bamoth und Altäre nicht brotlos werden, sondern ihren Unterhalt alle aus den Einkünften des Tempels erhalten, so ist es begreiflich, dass dort die Abgaben von den Opfern gesetzlich bestimmt, vielleicht auch erhöht wurden. Das Recht

der Priester gegenüber dem Volk, das im Tempel opferte, gieng jetzt dahin, dass ihnen das Vorderbein, die beiden Kinnbacken und der Magen jedes Opfertieres zukamen (Dt 18 3). Ebenso fielen ihnen die Schaubrote und, wie es scheint, die Speisopfer, mit denen sich ja kein Mahl verband, ganz zu (II Reg 23 9). Ausserdem wurden in der späteren Königszeit für bestimmte Vergehen Bussgelder an das Heiligtum gezahlt, welche den Priestern als Teil ihres Einkommens gehörten (II Reg 12 17). Was dagegen sonst an freiwilligen Geldbeiträgen fürs Heiligtum gegeben wurde, war für die Instandhaltung des Tempels bestimmt. Die lehrreiche Geschichte der Tempelrestauration unter Joas zeigt, dass dies königliche Verordnung war: weil die Priester die Weihegeschenke, die vom König auferlegten Geldabgaben und die freiwilligen Beiträge zu ihrem eigenen Besten statt zur Reparatur des Tempels verwendeten, wurde ihnen kurzer Hand vom König die Verwaltung dieses Geldes entzogen (II Reg 12 5 ff.).

In P sind diese Opfergefälle ziemlich gesteigert. Nicht nur gehören den Priestern die Minchah, die Schaubrote und das Fleisch der zahlreichen Sünd- und Schuldopfer ganz (letzteres schon Ez 44 29), sondern ausserdem von jedem Schelem die rechte Keule und die Brust (Lev 7 34), von den Brandopfern die Haut (Lev 7 8; letzteres dürfte übrigens alte Sitte gewesen sein). Das Opferfleisch muss von den Priestern und ihren Angehörigen an heiliger Stätte (im Vorhof) verzehrt werden (Lev 10 12 ff.). Mit diesen Fleischstücken wird der eigentümliche Ritus des Webens vorgenommen, d. h. der Priester schwingt sie auf seinen Händen nach dem Altar hin und wieder zurück, eine symbolische Darstellung des Gedankens, dass diese Teile Jahve als Gabe dargebracht, von ihm aber seinen Dienern, den Priestern überwiesen werden (Lev 7 30 34 9 21 10 14 Num 6 20).

Auffallender Weise wird (ausgenommen Lev 9 21) nur die Brust gewebt, nicht auch die Keule. Jene wird auch stets als Webebrust *ʿômer hattenûphâh* bezeichnet, diese dagegen als Hebekeule *schôḳ terûmâh* (Lev 7 34). Letzterer Ausdruck (*terûmâh*) wird nicht auf eine dem Weben analoge Handlung des Hebens zu deuten sein, sondern wie auch sonst den Anteil des Priesters als ‚Abhub‘ des Opfers bezeichnen. Der Ausdruck kehrt wieder für die freiwilligen oder gesetzlichen Abgaben ans Heiligtum, die nicht geopfert wurden. Die Webeceremonie wird ausserdem mit den Erstlingsgarben und Erstlingsbroten am Maṣṣothfest und Pfingsten (Lev 23 11 17 ff) vorgenommen. Auch diese werden nicht verbrannt, sondern gehören dem Priester. Das Weben der Minchah beim Einsetzungsopfer Aarons, die verbrannt wird (Ex 29 24 Lev 8 27), scheint nur dem Weben der Brust nach-

gebildet zu sein. Wenn bei dem Eifersuchtsspeisopfer (Num 5 25) und bei dem Schuldopfer zur Reinigung des Aussätzigen ebenfalls der Priester das Opfer webt (Lev 14 12 24), so scheint namentlich in dem letzteren Fall, wo die Ceremonie mit dem ganzen Lamm und mit dem Oel vollzogen wird, der ursprüngliche Sinn derselben nicht mehr verstanden zu sein. Schliesslich werden die Ausdrücke ‚Hebe' und ‚Webe' geradezu vertauscht, und letzterer von Dingen gebraucht, wo von einer Vornahme der entsprechenden Ceremonie keine Rede sein kann (Ex 36 6 vgl. mit 38 24), sie sind beide zu Allgemeinbezeichnungen für ein Weihegeschenk geworden.

2. Regelmässige Opfer, die schon durch das alte Gesetz gefordert wurden, waren diejenigen, welche an den grossen Festen dargebracht wurden: das Opfer der Erstgeburt des Viehes und der Erstlinge der Ernte.

Das Opfer der männlichen Erstgeburt des Viehes erscheint als uralte Sitte: schon Abel bringt Jahve von den Erstgeburten seines Kleinviehes eine Gabe (Gen 4 4); das Passah ist seinem Ursprung nach nichts anderes, als die Opferung der Erstgeburten (s. S. 470). Das Bundesbuch (Ex 22 29) verlangt, dass von Rind und Schaf die Erstgeburt Jahve gegeben werden soll, ebenso das Dt (15 19 ff.). Die Erstgeburt vom Menschen ist auszulösen, ebenso die von dem nicht opferbaren Esel (Ex 34 20). Was damit gemeint war, zeigt eben das Dt, das die Forderung wiederholt mit dem Zusatz: an der Stätte, die Jahve erwählt hat, musst du Erstgeburt von Rind und Schaf Jahr für Jahr mit deiner Familie vor Jahve verzehren, nur wenn sie schlimmen Makel haben, musst du sie an deinem Wohnort essen (Dt 15 19 ff.). Es handelte sich also bei dieser ‚Abgabe' um nichts anderes als um ein Opfer mit Opfermahl, wobei der Priester wie sonst seinen Anteil erhielt.

Dem entsprechend gehörten Jahve auch die Erstlinge der Feldfrüchte, von Korn, Most und Oel (Ex 22 28 34 26). Das Mass dieser Gabe ist dem freien Willen überlassen, die Bestimmung auf den zehnten Teil des Ertrages findet sich bei JE noch nicht. Das Dt nennt in Parallele mit der Erstgeburt den Zehnten des Feldes; er soll vor Jahve am Heiligtum verzehrt werden. Ist der Weg nach Jerusalem zu weit, um den Zehnten in natura darzubringen, „so mache ihn zu Geld, begieb dich zum Heiligtum und kaufe für das Geld, wornach es dich irgend lüstet, Rinder und Schafe, Wein und starkes Getränke und was dein Herz begehrt; das iss daselbst vor Jahve und sei fröhlich mitsammt deiner Familie" (Dt 14 22 ff.). In jedem dritten Jahr aber soll der gesammte Zehnte nicht am Heiligtum geopfert, d. h. ver-

zehrt, sondern den Armen und Bedürftigen, wozu bei Dt namentlich auch die Leviten gehören, zu Hause gegeben werden (14 22 ff.). Der Zehnte findet sich schon Am 4 4; neu bei Dt ist die Verwendung im dritten Jahr für die Armen und Leviten im Zusammenhang mit seinem humanen Sinn und mit der Centralisation des Kultus [1].

Bei P werden alle diese alten Festopfer ihres Opfercharakters entkleidet und in nüchterne Steuern verwandelt, welche das Volk an die Priester zu zahlen hat. Es kommt zwar bei den Erstgeburten noch das Blut an den Altar und das Fett wird verbrannt, alles Uebrige aber gehört den Priestern allein. Welche Steigerung schon hierin liegt, sieht man am deutlichsten daran, dass das Passah daneben bleibt, die Erstgeburtsopfer also eigentlich zweimal dargebracht werden (Num 18 12 ff. Lev 27 26 ff., vgl. Neh 10 38). Aus der deuteronomischen *rêʾschîth* wird der jährliche Zehnte. Dieser fällt an die Leviten, die davon ihrerseits das ‚Beste', wiederum den Zehnten an den Hohepriester abzuliefern haben (Num 18 25 ff.). Daneben ist aber die *rêʾschîth* doch noch an die Priester abzuliefern (Num 18 12), abermals eine Verdoppelung. Ausser diesen Erstlingen von Kelter und Tenne werden obendrein auch noch die *bikkûrîm*, nach WELLHAUSEN's sehr wahrscheinlicher Erklärung die am frühesten reifen, rohen Früchte gefordert (Num 18 13; ganz dementsprechend hat auch das spätere Judentum zwischen *bikkûrîm* und *rêʾschîth* unterschieden und beides gezahlt Neh 10 36 38). Damit aber nicht genug; neben der Erstgeburtsabgabe wird in der Novelle Lev 27 32 nun auch noch der Zehnte auf das Vieh ausgedehnt, eine Steigerung, die noch Num 18 ganz unbekannt und sachlich einfach un-

[1] Die Bestimmungen des Dt über Erstlinge und Zehnten sind übrigens keineswegs einheitlich. 18 4 wird festgesetzt, dass die Priester auf das Beste von Getreide, Most und Oel, sowie von der Schur das Schafe Anspruch haben, wovon die ältere Verordnung 14 22 ff. nichts weiss. Auch im Vergleich zu 18 3 nimmt sich dieses Verlangen aus wie eine jüngere Novelle, welche die gesteigerten Ansprüche der Priester, die auch sonst mit den ihnen in Dt zugewiesenen Einkünften nicht zufrieden waren, zum Ausdruck bringt. Sachlich in der Mitte steht 26 2 ff., wo die in den beiden ersten Jahren zu leistende Abgabe an Gott nicht als ‚Zehnter', sondern als ‚Erstlinge' bezeichnet wird, eine interessante Verschiedenheit des Sprachgebrauchs. Von diesen soll ein kleiner Teil dem Priester an heiliger Stätte überreicht werden, der sie dann vor Jahves Altar stellt. Jedes dritte Jahr aber soll (wie 14 22 ff.) der ‚Zehnte' den Leviten, Waisen, Wittwen und Fremden ausgeliefert werden. Auch diese Verordnung ist jünger als 14 22 ff.

durchführbar ist. Man sieht, wohin die ganze Entwicklung gieng. Um die praktische Möglichkeit hat sich der Theoretiker nicht mehr gekümmert. Darum kann er seinem ganzen System die Krone aufsetzen in jener wunderbaren Verordnung, die dem geistlichen Stamme Levi 48 Städte mit je einem Feldgebiet von 2000 Ellen im Quadrat zuweist. Die Unmöglichkeit dieser Theorie zeigt jede Karte von Palästina; der historische Ursprung der Levitenstätte ist in den alten Asilstädten zu suchen. Nichts aber kennzeichnet besser den Geist, der hier waltet, als der Umstand, dass der Gesetzgeber in einem Athemzug diese 48 Städte den Leviten zuspricht und zugleich die Forderung der Abgaben damit begründet, dass ja die Leviten kein Landgebiet erhalten hätten wie die anderen Stämme.

Noch eines verdient Erwähnung: bei Ezechiel zahlt das Volk auch schon seine Abgaben als Steuer an den Fürsten, aber dieser hat davon die Kosten des Kultus zu bestreiten. Bei P bekommen die Priester die Steuern und behalten sie für sich; es fällt ihnen nicht ein, davon den regelmässigen Kultus zu unterhalten. Zu diesem Zweck muss vielmehr zu allem hin noch eine weitere Steuer eingeführt werden: Mann für Mann zahlt jeder Erwachsene einen halben Sekel heiligen Gewichtes als Kopfgeld für den Dienst am Heiligtum (Ex 30 11 ff.).

§ 68. Anhang: Gebet und Fasten.

1. Gebet und Opfer gehören zusammen als die unmittelbarsten Aeusserungen des religiösen Gefühls. P hat auch hier seine eigene Theorie: er lässt die Patriarchen nicht opfern, aber um so mehr zu Elohim und El Schaddai beten. Es ist zwecklos, darüber zu streiten, welches von beiden das Ursprünglichere sei, ob das Gebet als eine Vergeistigung des Opfers, oder das Opfer als eine Symbolisirung des Gebets aufzufassen sei. Eins ist so alt wie das andere; sobald der Mensch den Verkehr mit der Gottheit sucht, tut er das in der gleichen Weise wie er mit einem Mächtigen auf Erden verkehrt, in ehrfurchtsvoller Rede und mit Gaben. Beides geht wie in allen alten Kulten so auch im israelitischen Hand in Hand, und beides spielt in dem Masse eine wichtige Rolle im Leben des antiken Menschen, wie er sich in Glück und Unglück von der Gottheit unmittelbar abhängig fühlt. Und dies ist beim antiken Menschen, der in jedem Geschehen in der Natur ein gewolltes Handeln der Gottheit sieht, in viel

höherem Grad der Fall, als beim modernen. Vollends der fromme Israelite fühlte sich in allem seinen Tun beobachtet und geleitet von Jahve. Von ihm kam dem Ackersmann die Frucht des Feldes und dem Jäger der gute Fang (Gen 27 20); er gab den Kindersegen und verhängte Unfruchtbarkeit (Gen 30 2 I Sam 1 5 u. o.); er rettete aus grosser Gefahr (I Sam 23 10 ff.), aber betörte auch den, den er ins Verderben rennen lassen wollte (I Reg 12 15); er stiftete Feindschaft unter den Menschen (I Sam 26 19) und fügte es so, dass im Streit einer den anderen totschlug (Ex 21 13). Eben desshalb wandte man sich auch in allen Fällen an ihn, bat ihn um seine Hilfe, wo die eigene Kraft nicht ausreichte, bat ihn namentlich um seinen Rat durchs Orakel, wo man mit der eigenen Klugheit zu Ende war. Vor allem kräftig und wirksam war natürlich das Gebet seiner Lieblinge, der Gottesmänner. Einem Abraham und Mose kann Jahve nichts abschlagen; man schätzte sich deshalb glücklich, ihre Fürbitte zu erhalten (Ex 32 31 f. Num 24 13 ff.).

Vor Allem beim Opfer war das Gebet unentbehrlich. Erhielt das Opfer in der alten Zeit seine spezielle Bedeutung durch den einzelnen Anlass, so gehörte das Gebet als Auslegung dazu (Gen 12 8 26 25 Dt 26 3 ff. I Reg 8 22 ff. u. a.). Zum allerwenigsten wird ein Segen zum Opfer gesprochen (I Sam 9 13). In *einem* Fall ist uns noch das Muster eines liturgischen Gebets erhalten: die Danksagung, welche bei der Darbringung der Erstlinge gesprochen wurde (Dt 26 5 ff.). Bei P ist nur für das Sündopfer am Versöhnungstag ein Gebet, enthaltend ein Sündenbekenntniss, ausdrücklich vorgeschrieben (Lev 16 21). Dass trotzdem das Gebet im Tempelkult nicht fehlte, beweist schon der Umstand, dass es im späteren Judentum geradezu an Stelle des Opfers getreten ist.

Die Rabbinen geben sehr detaillirte Vorschriften über das äussere Verhalten beim Beten. Vor allem gehören nach ihnen die *tephillîn* dazu, Pergamentstreifen mit Sprüchen beschrieben, die in ein Kästchen gelegt und beim Beten auf der Stirn und am linken Arm befestigt werden, in buchstäblicher Auslegung von Ex 13 9 16. Die alte Sitte kannte keine derartigen Gebräuche. Man betete zu Hause oder im Heiligtum, im stillen Obergemach der Wohnung wie in freier Oeffentlichkeit. Als Wohnstätte der Gottheit ist aber natürlich der Kultusort der angemessenste Platz für das Gebet (Ex 9 29 I Sam 1 26). Seine Ehrfurcht bezeugte man der Gottheit wie dem hochgestellten Menschen dadurch, dass man sich vollständig zu Boden warf

(Gen 18 2 24 26 52 Num 22 31 I Sam 1 19 Neh 8 6 u. o. s. S. 172). Doch sprach man wohl, nachdem man so die Gottheit durch die Prosternation begrüsst, seine Bitte oder seinen Dank knieend aus (I Reg 8 54); man betete aber auch stehend, womit sich gleichfalls die Prosternation zu Anfang und zu Ende verbunden haben mag (I Sam 1 9), ebenso die Geberden des Händeausbreitens oder -erhebens (Ex 9 29 Jes 1 15 Ex 17 11). Die Sitte, sich beim Gebet in der Richtung nach dem Heiligtum zu wenden, gehört einer späteren Zeit an (II Chr 6 34 Dan 6 11), ebenso das regelmässige dreimalige Gebet am Tag: zur Zeit des Morgenopfers um die dritte Stunde, um Mittag und zur Zeit des Abendopfers um die neunte Stunde (Dan 6 10). Grosser Schmerz und heftige Gefühlserregung äusserte sich auch beim Gebet in denselben Gesten wie sonst (Tragen des Saḳ, Schlagen an die Brust und dgl.).

2. Als Ausdruck der Trauer ist uns das Fasten schon oben begegnet (s. S. 165). Als religiöse Handlung gehört es in eine Linie mit den sonstigen Abstinenzen, z. B. beim Nasiräer. Solche Enthaltung von Genüssen diente wie das Opfer zur Verstärkung einer Bitte an die Gottheit. Man dachte Gottes Mitleid damit zu erregen, dass man sich auf diese Weise selbst demütigte (II Sam 12 16). An Freudentagen, Sabbaten, Neumonden, Festen fastete man natürlich nicht, wohl aber in Trauer über schwere Unglücksfälle, bei Ausbrüchen des göttlichen Zornes (I Sam 31 13 II Sam 12 16 I Reg 21 27 u. a.), zur Abwendung drohenden Unglücks und in Busse über begangene Sünden (I Sam 7 6 Ezr 10 6 Lev 16 29 ff. u. a.). Ueber regelmässige Fasttage vgl. S. 477.

Kap. IV.

Die Feste.

§ 69. Die altisraelitischen Feste.

A. Die Mondfeste.

1. Lunare Feste sind Neumond und Sabbat. Beide gehören zusammen und werden in gleicher Weise gefeiert (II Reg 4 23 Jes 1 13 Am 8 5 Ez 46 3 s. S. 201 f.). Der Neumond ist jedenfalls seit uralter Zeit schon von den nomadisirenden Israeliten gefeiert worden. Auch in geschichtlicher Zeit nahm er noch eine wich-

tige Stellung unter den Festen ein. Am Neumond pflegte Saul seinen Hof zum Opfermahl zu versammeln (I Sam 20 4 ff.); einen Neumond pflegten auch die Geschlechter für ihre Opfer zu wählen (ibid.). Bei den alten Propheten zählte er mit unter die grossen Feste auf einer Stufe mit den drei Wallfahrtsfesten (Am 8 5 Jes 1 13 Hos 2 13).

Von hier aus erscheint es sehr auffallend, dass weder JE noch Dt in ihren Gesetzen den Neumond erwähnen. Man kann sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass dieses Ignoriren ein absichtliches ist. Dann wird man wohl daran denken müssen, dass wie bei den Kanaanitern und anderen Völkern, so auch bei den Hebräern an das Neumondfest sich leicht allerlei heidnischer Aberglaube ansetzte. Vielleicht hat bei der Verdrängung das allmähliche Aufkommen des Sabbats (s. u.) mitgewirkt, welcher, sobald er einmal selbständig alle acht Tage gefeiert wurde, mit dem Neumond in Konflikt kommen musste. Das Wiederaufleben des Neumonds bei Ezechiel und P, welch letzterer ihn, dem Opferritual nach zu schliessen, sogar über den Sabbat stellt, dürfte dann damit zusammenhängen, dass sich alle übrigen Feste nach dem Neumond richteten, dessen Beobachtung also von Wichtigkeit wurde (Num 10 10 28 11 ff.). Doch steht auf der anderen Seite der Neumond hinter dem Sabbat zurück, sofern er nicht wie dieser und die hohen Feste durch Enthaltung von der Arbeit geheiligt wurde (s. u.).

2. Schwieriger ist die Frage nach dem Alter des Sabbats. Dass die Hebräer schon als Nomaden eine solche Vierteilung des Monats kannten und den 7., 14., 21., 28. Tag des Monats irgendwie durch Opfer feierten, ist nicht unmöglich. Ebensogut möglich ist aber auch, dass der Sabbat von den Babyloniern stammt. Jedenfalls in der Form, in welcher er schon frühe in der Geschichte erscheint, als Ruhetag, ist er nicht alt. Das Hirtenleben gestattet keinen solchen Ruhetag, wohl aber braucht ihn ein ackerbautreibendes Volk, dessen angestrengte Werktagsarbeit eine solche Unterbrechung wohl duldet. Die regelmässige Feier als Ruhetag dürfte von den Kanaanitern übernommen sein; Hosea rechnet ihn zu den Baʿalstagen (2 13 ff.). Doch ist das Ruhen am Sabbat anfänglich keineswegs Selbstzweck, sondern die einfache Konsequenz der Festfeier. Sabbat und Neumond sind die Opfertage; am Sabbat werden z. B. die Schaubrote aufgelegt. Es ist selbstverständlich, dass an den Tagen froher Opfermahlzeiten dei

Feldarbeit ruht (Am 8 5 II Reg 4 23 Jes 1 13 Ez 46 1 ff.). Wie der Neumond ist der Sabbat ein Tag der Freude und des Festjubels (Hos 2 13). Man kann auch allerhand vornehmen, wozu man unter der Werktagsarbeit keine Zeit findet, z. B. eine grössere Reise, wofür am Werktag Knecht und Esel nicht abkommen können (II Reg 4 23).

Doch zeigt sich schon frühe eine Tendenz, bei der Sabbatfeier die Ruhe gegenüber dem Opferdienst in den Vordergrund treten zu lassen. Dies erklärt sich aus der Regelmässigkeit, mit welcher der Sabbat die Arbeit unterbricht. Der ältere Dekalog hat zwar wahrscheinlich die Ruhevorschrift ursprünglich nicht gehabt, dagegen setzt die alte Sitte der Freilassung des hebräischen Sklaven im siebenten Jahr und die Preisgabe der Ernte im siebenten Jahr doch wohl den Sabbat selbst und zwar mit seiner humanitären Bedeutung voraus. Diese letztere Wendung (Ex 23 12 Dt 5 13) ist eine israelitische Umdeutung. Eine Wohltat für Knechte und Mägde, für Ochs und Esel ist der Sabbat, ihnen soll ein Erholungstag gegönnt werden; das Gesetz an die Herren verlangt weniger, dass sie selbst ruhen, als dass sie ihre Diener ruhen lassen. So ist auch hier noch die Sabbatruhe ein Fest, ein Vergnügen, nicht eine gottesdienstliche Handlung. Ansätze zu letzterer Auffassung liegen schon im jüngeren Dekalog vor (Ex 20). Dort ist die Motivirung des Sabbatgebotes aus der Schöpfungsgeschichte (v. 11) wahrscheinlich später eingetragen, noch das Dt kennt sie nicht, allein die geforderte Heiligung des Sabbats wird doch vor allem in der Ruhe von der Arbeit gefunden (vgl. Am 8 5).

B. Jahresfeste.

1. Nach dem Kreislauf des Jahres richten sich die drei grossen Feste *maṣṣôth, ḳâṣîr* und *'âṣîph*[1]. Bei den beiden letzteren kann über Ursprung und Bedeutung kein Zweifel sein: sie sind Erntefeste. Die Gesetzgebung des älteren Dekalogs bestimmt: „das Wochenfest *(schâbhuʿôth)* sollst du mir halten, das Fest der Erstlinge der Weizenernte und das Fest des

[1] Das Fest der Schafschur, das in alter Zeit, wie bei einem Hirtenvolk begreiflich, eine grosse Rolle spielte (I Sam 25 2 II Sam 13 23), tritt im Zusammenhang mit der fortschreitenden Annahme des Ackerbaues immer mehr zurück. Es wird schon in den alten Festgesetzgebungen nicht mehr als offizielles Fest erwähnt.

Einherbstens bei der Wende des Jahres“ (Ex 34 22; damit übereinstimmend 23 16). Jenes bezeichnet das Ende der Getreideernte (*schâbhuʿôth* und *ḳâṣîr* sind nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache), dieses den Abschluss der Wein- und Olivenlese und damit den Abschluss der ganzen Jahresernte.

Etwas anderer Art scheint zunächst das Maṣṣothfest zu sein. Dieses wird schon im alten Gesetz (Ex 34 18) geschichtlich motivirt: „Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten zur Zeit des Monats Abib, denn im Monat Abib bist du aus Aegypten weggezogen“. Zugleich wird im Ritual das Schwergewicht auf die Darbringung der Erstgeburt des Viehes gelegt. So scheint das Fest eigentlich nicht zu den Erntefesten zu passen. Allein dieser Widerspruch löst sich durch die Wahrnehmung, dass das Frühlingsfest einen zwiespältigen Charakter zeigt. Deutlich verrät sich das in dem doppelten Ritus: auf der einen Seite wird die Erstgeburt der Herde dargebracht, auf der anderen Seite wird das Fest dadurch gefeiert, dass man sieben Tage lang *maṣṣôth* isst und wohl auch opfert. Diese beiden Riten haben lediglich nichts mit einander gemein; ersteres geht auf die Viehzucht, letzteres, das Essen der Maṣṣoth, kann sich nur auf den Ackerbau beziehen. Diese Beziehung wird als die ursprüngliche für das Maṣṣothfest bestätigt durch die Art und Weise, wie das Dt das Wochenfest in zeitliche Abhängigkeit vom Osterfest setzt: sieben Wochen nach dem Massothfest soll Pfingsten gefeiert werden, das wird sofort näher erläutert durch den Zusatz sieben Wochen ‚nach dem Anhub der Sichel in der Saat‘ (Dt 16 9 f.). Dass diese Rechnung der frühen Sitte entstammt, zeigt der alte Name *schâbhuʿôth* für Pfingsten, der sich eben hieraus erklärt (Jer 5 24 Ex 34 22). Also ist das Maṣṣothfest nichts anderes als der Anfang der Ernte, „wenn man zum ersten Mal die Sichel an die Halme legt“. Mit der Gerste beginnt, mit dem Weizen schliesst der Getreideschnitt; es ist eine grosse siebenwöchige Freudenzeit, die von diesen beiden Festen eingerahmt wird. Von dieser Bedeutung der Maṣṣoth hat sich noch im Heiligkeitsgesetz eine Spur erhalten: der Ritus des Festes besteht dort in der Darbringung einer Gerstengarbe, entsprechend der Darbringung der neuen Weizenbrote am Wochenfeste (Lev 23 9 ff.). Gerstengarbe und Maṣṣoth haben den gleichen Sinn: es sind die Aparchen vom neuen Getreide, nur in verschiedener Form. Man nahm sich nicht lange Zeit das neue Mehl zu säuern, sondern machte daraus rasch die ungesäuerten Fladen.

Die Darbringung der rohen Aehren gehört in die oben besprochene Kategorie der Verfeinerung des Opfermaterials. Doch mag man von Anfang an auch geröstetes Getreide daneben gegessen und geopfert haben, wie dies in der (P angehörigen) Erzählung vom ersten Passah im Westjordanland geschieht (Jos 5 11).

Bei JE und Dt stehen alle drei Feste als gleichberechtigt und gleich wichtig nebeneinander, für alle wird das Erscheinen am Heiligtum gefordert. In der Praxis dürfte dies anders gewesen sein. Wenigstens ist uns in den Geschichtsbüchern nur das Herbstfest bezeugt. Die kanaanitischen Bürger von Sichem feierten schon ihr Herbstfest (*hillulîm* Jdc 9 27); ebenso wurde in den Weinbergen von Silo Jahve jeden Herbst ein Fest gefeiert, wobei die jungen Mädchen fröhliche Reigentänze aufführten (Jdc 21 19 ff.). Zu demselben pilgerte man noch in späterer Zeit: Elkana pflegte Jahr um Jahr seine Erstlingsgaben bei dieser Gelegenheit vor Jahve zu verzehren (I Sam 1 1 ff.). Nach Errichtung des Tempels wurde dort um die gleiche Zeit, im achten Monat des Jahres, ‚das Fest‘ gefeiert (I Reg 12 32 6 38; I Reg 8 2 stimmt allerdings in der Monatsangabe damit nicht überein), und Jerobeam soll in Nachahmung des Jerusalemer Festes ein solches auch in Bethel eingeführt haben. Das Herbstfest war das wichtigste, weil das abschliessende Fest, das Dankfest für den gesammten Ernteertrag. Dass es aber nicht das einzige war, dass daneben auch die Feste im Frühjahr schon ziemlich bald bestanden, bezeugt ausser dem Gesetz auch Jesaia (9 2 29 1); bei ihm bildet das Herbstfest den Abschluss eines ganzen Kreislaufs von Festen. Vielleicht mögen, wie WELLHAUSEN vermutet, jene anderen Feste in kleineren lokalen Kreisen begangen worden sein, zu Hause, nicht an den grösseren Heiligtümern. Noch im Dt hat das Laubhüttenfest darin einen Vorrang vor den anderen, dass es von Anfang bis zu Ende sieben Tage lang in Jerusalem gefeiert wird, während an Ostern nur der erste Tag in Jerusalem verbracht, im Uebrigen das Fest zu Hause begangen wird (Dt 16).

Als Erntedankfeste trugen alle einen heiteren Charakter. ‚Du sollst dich freuen vor Jahve‘ wiederholt das Dt immer wieder. Tänze und Umzüge bildeten, wie schon der Name *châg* sagt, einen wichtigen Teil bei ihrer Feier (vgl. Jdc 21 19 ff. 9 27 I Sam 1). Vom Ertrag seines Ackers und Weinberges brachte jeder nach freiem Gutdünken das Beste dar, an Tieropfern fehlte es wohl

auch nicht. Zum fröhlichen Opfermahl vereinigten sich die Sakralgenossenschaften, die Familien und Geschlechter (I Sam 1). Ein wesentlicher Unterschied von der späteren Feier liegt darin, dass nicht eine grosse einheitliche Festgemeinde ihre Festopfer darbrachte, sondern die einzelnen Opfergenossenschaften. Desshalb darf aber doch der Wert dieser Feste für die religiöse und nationale Entwicklung des Volkes hoch angeschlagen werden. Wenn so an einem und demselben Heiligtum die Pilger von Nah und Fern von den verschiedenen Stämmen sich zusammenfanden, in gemeinsamer Festfreude und gemeinsamem Dank gegen Jahve, so musste das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das ja in Israel wesentlich auf dem Grunde der gemeinsamen Gottesverehrung ruhte, immer wieder neu gekräftigt werden. *Ein* Land war es, das allen den Ertrag gegeben, *ein* Jahve war es, der dem Land seine Fruchtbarkeit verliehen, das musste den Einzelnen dabei immer wieder kräftig zum Bewusstsein kommen. Und nicht anders als bei den altarabischen Festen mag sich auch in Israel an diese Feste Verkehr und Handel angeschlossen haben (Dt 33 18 ff. s. S. 220 vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 80 ff.).

Diese Erntefeste sind ans Land Kanaan geknüpft. Nirgends zeigt sich so deutlich wie hier die Naturgrundlage der altisraelitischen Religion und des Kultus. Nicht geschichtliche Heilstaten Jahves sind es, worauf Kultus und Feste beruhen, sondern die Gaben des Landes, welche Gaben Jahves sind. Es leuchtet ein, dass diese Feste nicht in der Wüste bei einem Nomadenvolk entstanden sein können, sondern nur im Lande selbst, mit anderen Worten, dass sie ursprünglich kanaanitische Feste waren, ein Stück des kanaanitischen Baʿalskultus bildeten und von da durch die Israeliten übernommen und auf Jahve übertragen wurden. An sich sind ja die Formen dieser Festfeiern weder heidnisch noch israelitisch, das eine oder andere werden sie durch die Beziehung auf eine bestimmte Gottheit. Den Kanaanitern war Baʿal der Herr des Landes und die Früchte waren sein Geschenk, — so zahlten sie ihm den schuldigen Tribut davon; die Israeliten bekannten Jahve als ihren Gott, dem sie das Land und was darinnen war verdankten, — also feierten sie dem Jahve diese Feste. Vom Herbstfest wird übrigens ausdrücklich bezeugt, dass es schon kanaanitische Sitte war (s. o.).

2. Anders steht die Sache mit demjenigen Fest, das, wie schon erwähnt, in historischer Zeit neben dem Maṣṣothfest den

anderen Bestandteil des Osterfestes ausmachte, dem Passah[1]. Sachlich ist dieser Teil nichts anderes, als die Darbringung der Erstgeburt der Herde. Jahve gehört alle Erstgeburt (Ex 34 19), das ist ein uralter Satz. Was für ein Bauernvolk das Opfer des Abhubs der Ernte, das war für die Hirten die Gabe der Erstlinge des Viehes: der einfache Dank für den Segen, den die Gottheit in der Herde verliehen. Erst sekundär ist von hier aus die Forderung auf die menschliche Erstgeburt ausgedehnt worden; diese soll gelöst werden (Ex 34 20). Nicht aber ist umgekehrt die Forderung der menschlichen Erstgeburt das Ursprüngliche und das Passah ein Aequivalent dafür.

Schon hieraus ergibt sich, dass das Passah anderen Ursprungs ist, als die Erntefeste. Die Kanaaniter haben es schwerlich gekannt; wohl aber ist es ein uraltes israelitisches Fest, das die Israeliten aus der Wüste mitgebracht haben. Eine richtige Erinnerung daran zeigt sich in der alten Ueberlieferung bei JE, welche nicht das Passah durch den Auszug, sondern umgekehrt den Auszug durch das Passah veranlasst sein lässt: die Israeliten nehmen zum Vorwand, dass sie Jahve ein Fest am Sinai feiern sollen; „weil der Pharao nicht gestattet, dass sie Jahve die ihm zukommenden Erstlinge darbringen, nimmt Jahve selbst sich zum Ersatz die Erstgeburt der Menschen von den Aegyptern“. Im Westjordanland ist dann das Passah mit dem bei den Kanaanitern gefeierten Fest des Ernteanfangs zu einem einzigen verschmolzen. Das war leicht möglich, weil beide Feste ungefähr in dieselbe Zeit fielen, und weil die Bedeutung beider als Dankfeste wesentlich dieselbe war. Nach dem jetzigen Bericht sieht es aus, als ob mit der Umwandlung in ein historisches Fest das Maṣṣothfest den Anfang gemacht hätte (Ex 12 34 JE); beim Passah finden wir diesen Versuch erst im Dt (Ex 13 1—16 Dt 16 1—8). Allein der umgekehrte Gang hat die Wahrscheinlichkeit für sich: das Passah musste bei der oben erwähnten Ueberlieferung von Alters her an den Auszug erinnern, beim Maṣṣothfest war die Deutung auf die ungesäuerten Brote des Auszugs doch etwas künstlich; sie war die Folge davon, dass beide Feste zusammengefallen

---

[1] Der Name *peṣach* kommt allerdings erst im Dt vor, da Ex 34 25 die Bezeichnung als *peṣach* später eingetragen sein dürfte; (vgl. 23 18, auch 34 18 kennt den Namen nicht). Was er bedeutet, ist nicht klar; er wird übrigens trotzdem alt sein.

waren und daher auch beim Maṣṣothfest eine Beziehung auf den Auszug zu suchen nahe gelegt wurde.

Sicher alt ist auch der eigentümliche Ritus des Passah: am Vorabend [1] des Maṣṣothfestes muss das Erstgeburtsopfer von Kleinvieh oder Grossvieh [2] geschlachtet und sogleich während der Nacht verzehrt werden (Dt 16$_{4}$ff.). Nichts davon darf bis zum anderen Morgen übrig bleiben (Ex 34$_{25}$ 23$_{18}$ Dt 16$_{4}$ff.). Auch in dem kleinen Zug, dass das Fleisch noch nach dem Dt (16$_{7}$) gekocht gegessen werden soll, verrät sich die alte Herkunft des Brauches (s. o.). Das Blut wird mit einem Ysopbüschel an die Pfosten und Oberschwelle der Thüre gestrichen [3], auch dies, obwohl erst sehr spät erwähnt (Ex 12$_{21}$ff.), ein sicher alter Brauch. Vielleicht hatte der Ritus die Bedeutung einer Lustration (vgl. Lev 14$_{4}$ff.).

§ 70. Die Umwandlung der altisraelitischen Feste unter dem Einfluss der Centralisation des Kultus.

1. In ganz gleicher Weise wie beim Opfer musste auch bei den Festen sich der Einfluss der Centralisation des Kultus geltend machen. Hier wie dort lag es nicht in der Absicht des Gesetzgebers, aus dem Alten etwas wesentlich Neues zu machen. Mit seiner Vorschrift, alle Feste in Jerusalem zu feiern, meinte er nur eine Formänderung zu verlangen, die das Wesen und den Charakter der Feste unangetastet liess. Abgesehen davon unterscheidet sich seine Festgesetzgebung wenig von der alten Praxis. Der Zusammenhang mit dem Ackerbau und damit der

---

[1] Die Feier am Abend zeigt, dass das Passah ursprünglich ein Mondfest war. Es wurde also in ältester Zeit wohl am Frühlingsneumond oder am Frühlingsvollmond begangen; für letzteres könnte die spätere Datirung auf den 14. Nisan geltend gemacht werden.

[2] Das Passahlamm ist für ein Fest der Erstgeburtsopfer nicht ursprünglich; noch das Dt weiss nichts davon. Man opferte vom Gross- und Kleinvieh die Erstgeburt selber, was natürlich die Freiheit eines Tausches nicht ausschloss. Solcher Austausch fand (jedenfalls später, wie früh wissen wir nicht) bei den nicht opferbaren Tieren statt. Nachdem bei P aus dem Erstgeburtsopfer eine Abgabe an die Priester geworden war und das Passah seinen Opfercharakter überhaupt verloren hatte, gieng es leicht, dasselbe hinsichtlich der Opfergabe zu uniformiren. An Stelle der Freiwilligkeit trat wie überall bei P die gesetzliche Vorschrift.

[3] Dass das Dt diesen Ritus nicht kennt, erklärt sich daraus, dass bei ihm das Passah nicht zu Hause, sondern als Opfer in Jerusalem geschlachtet werden muss.

heitere Charakter der Feste bleibt vollständig gewahrt, nur beim Osterfest findet sich wie schon vorher die Beziehung auf den Auszug. Die Festfeier besteht in nichts anderem als in Opferdarbringung von den Erstlingen der Feldfrüchte. Desshalb wird auch an der alten allgemeinen Festsetzung der Festzeiten nichts geändert, obgleich die Centralisation das eigentlich verlangen würde. Ostern soll im Abib, im Erntemonat gefeiert werden, wenn man zuerst die Sichel an die Halme legt; sieben Wochen nachher Pfingsten; das Hüttenfest, wenn der Ertrag von Kelter und Tenne eingeheimst ist. Nur darin geht das Dt weiter, dass es Ostern und Laubhütten auf eine Woche, Pfingsten auf einen Tag normirt. Auch darin liegt noch keine sachliche Verschiedenheit, dass Dt andere Namen gebraucht: neben *maṣṣôth* hat es die Bezeichnung *pesach*, für das Herbstfest gebraucht es die Benennung *sukkôth*, ‚Hüttenfest'. Letztere erklärt sich am einfachsten aus der noch heute geübten Sitte, beim Einheimsen von Wein und Oliven in den Weinbergen und Olivengärten unter solchen Laubdächern zu wohnen.

2. Auch bei den Festen zeigte es sich, dass für ihren Grundcharakter die Lokalität der Festfeier nicht gleichgiltig war. Die Verlegung der Feier nach Jerusalem hatte die gleiche Wirkung wie beim Opfer: die Loslösung der Feste von ihrer natürlichen Grundlage und damit die Verwischung ihrer ursprünglichen Bedeutung. Auch die Feste verloren ihren individuellen Anlass und wurden zu rein gottesdienstlichen Uebungen. Es war nicht dasselbe, ob man zu Hause im engen Kreis der Sakralgenossenschaft bei Beginn und Ende der Ernte ein Fest feierte und die Erstlinge vor Jahve verzehrte, oder ob der Hausvater die schuldige Abgabe in Geld oder in natura mit nach Jerusalem nahm, um sie dort im Tempel abzuliefern. Nur in einzelnen Riten blickt der alte Sinn der Feste noch durch, so in der Darbringung der Gerstengarbe an Ostern, der Weizenbrote an Pfingsten, in den Laubhütten am Herbstfeste. Diese Denaturalisirung der Feste zeigt sich an verschiedenen Punkten ganz deutlich:

a) Die für die einzelnen Feste charakteristische Opferung der Erstlinge fällt weg; sie wird verwandelt in eine einfache Abgabe an die Priester. An ihre Stelle tritt bei allen Festen gleichmässig ein gesteigerter Opferdienst: Brandopfer und Sündopfer in ewigem Einerlei. Diese sind für jeden Festtag genau vorgeschrieben; etwaige freiwillige Gaben sind nicht ausgeschlossen, aber

Nebensache; die eigentliche Festfeier ist eine gesetzlich geregelte Leistung der Gemeinde.

b) Die Feier an dem einen Heiligtum macht schliesslich eine genaue Datirung nach Monatstagen nötig. Die Ernte bindet sich naturgemäss in den einzelnen klimatisch so sehr verschiedenen Landstrichen nicht an den Mond und ein einheitliches Datum. Werden die Feste datirt, so ist das ein Zeichen, dass ihr ursprünglicher Anlass verblasst ist.

c) Verlieren die Feste ihre alte Bedeutung, so müssen sie eine neue erhalten. Dies geschieht durch eine künstliche geschichtliche Motivirung: ausser den Maṣṣoth erhält auch das Laubhüttenfest eine solche, und beim Passahfest wird sie in ganz merkwürdiger Weise gesteigert (s. u.). „Die Geschichte ist nicht wie die Ernte ein Erlebniss der einzelnen Haushaltungen, sondern vielmehr ein Erlebniss des Volkes im Ganzen."

d) Werden die Erntedankfeste zu solchen Erinnerungstagen an Epochen der Heilsgeschichte und zu gottesdienstlichen Uebungen, so ist damit ihr fröhlicher Charakter dem entsprechenden Ernst gewichen und nichts ist natürlicher, als dass die später (bei P) herrschende Allgemeinstimmung, das Sündenbewusstsein, auch in ihnen seinen Ausdruck findet. Mit dem Fallen des alten Opfermahls und der alten Bräuche schwindet die alte Stimmung; gehäufte Sündensühne durch Brandopfer und Sündopfer gibt allem einen düsteren Ernst. Die Volksfeste werden zu Busstagen, die Sabbate sind nicht mehr um der Menschen willen da, sondern die Menschen um der Sabbate willen.

e) Haben die Feste keine individuelle Bedeutung mehr, sind sie rein asketische Leistungen, so steht nichts im Weg, beliebig viele neuen Feste in den Cyklus aufzunehmen; ja es musste das Bedürfniss darnach entstehen. Wie beim Opfer eigene Sühnopfer aufkamen, weil die alten Opferarten gegen die Sühnidee sich spröde verhielten, so konnte es auch hier nicht gelingen, in diesen alten fröhlichen Festen mit ihrem Jubel den Sühngedanken rein zur Ausprägung zu bringen. Was lag näher, als dem Festkreise das spezielle Sühnfest, das ihm fehlte, einzuschalten?

§ 71. Die Festgesetzgebung bei P.

Das Resultat der geschilderten Entwicklung lässt sich bei den einzelnen Bestimmungen von P deutlich zeigen.

1. Dass von den lunaren Festen das Mondfest wieder auf-

kam, ist schon erwähnt worden (S. 465). Beim Sabbat wird die Ruhe aus einer Erholung von der Arbeit zur Untätigkeit schlechtweg und damit aus einem Genuss zu einer asketischen Leistung (Ex 16 $_{27}$ff. 35 $_{3}$ Num 15 $_{32}$ff.). Diese Umwandlung ist mehr als bloss eine quantitative Steigerung der schon vorher üblichen Ruhe. Das Opfer der Enthaltsamkeit von aller Arbeit wird gefordert nicht aus Rücksicht auf den Menschen, sondern weil es Gott beliebt hat, am siebenten Tag von seiner Schöpferarbeit auszuruhen. Die Aenderung hat sich im Exil vollzogen. Als Opfertag musste der Sabbat im Heidenlande aufhören, damit blieb die Ruhe die einzig mögliche Art, ihn zu feiern; mit dem ganzen Opferkult fielen alle anderen Feste, dadurch stieg der Sabbat an Bedeutung; neben der Beschneidung war er das einzige Stück des Gottesdienstes, das den Juden noch blieb; so wurde er mit jener geradezu zum Symbol des Judentums, zum ‚Zeichen des Bundes‘ (Ex 31 $_{13}$ vgl. Neh 10 $_{14}$ff.). Die Sabbatfeier des späteren Judentums hat sich in der gleichen Richtung weiter entwickelt.

2. Mit dem Sabbat hängt das Sabbatjahr zusammen. Bei JE (Ex 21 $_{2}$ 23 $_{10}$f.) wird die Freilassung des Sklaven im siebenten Jahr der Knechtschaft verlangt und ebenso je nach sieben Jahren das Brachliegenlassen des Ackers und die Preisgabe der Ernte für die Bedürftigen. Das siebente Jahr ist hier ein relativer Termin; ebenso noch im Dt (15 $_{1}$ff.) bei der Freilassung des Sklaven. Dagegen kommt es als fester Termin in Betracht für den Erlass jeden Darlehens (s. S. 350). Von einer Brache des Ackers im siebenten Jahr weiss das Dt nichts. Bei P wird dies gesteigert zu einem Sabbatjahr, das wie der Wochensabbat je im siebenten Jahr durch vollständige Ruhe des Landes zu feiern ist. Es darf weder gesät noch geerntet werden (Lev 25 $_{1-7}$ vgl. Dt 31 $_{9-13}$ P).

Eine abermalige Steigerung bildet das Halljahr *(schenath hajjôbhêl):* nach Ablauf von siebenmal sieben Jahren soll am 10. Tag des siebenten Monates des 49. Jahres (also nach alter Rechnung am Neujahr des 50. Jahres s. S. 200) mit Posaunenschall das ‚Freijahr‘ angekündigt werden. Wie am Sabbatjahr soll das Land ruhen, und ausserdem alles in der vorangehenden Periode veräusserte Grundeigentum wieder an seinen alten Herrn oder dessen Erben zurückfallen (Lev 25 $_{8}$ff. vgl. 27 $_{17}$ff.). Dass wir es hier mit einer lediglich theoretischen, praktisch ganz undurchführbaren Consequenzmacherei aus der Sabbatidee zu tun haben, zeigt die einfache Erwägung, dass bei einem solchen Hall-

jahr drei Jahre nach einander nichts geerntet werden könnte, im 49. Jahr als im Sabbatjahr, im 50. und 51. Jahr, weil in den beiden Jahren vorher nichts gesät worden ist. Diese Unmöglichkeit sieht übrigens der Verfasser selber ein (Lev 25 22).

3. Unter den alten Jahresfesten hat Ostern die durchgreifendste Umgestaltung erfahren. Das Passah (Ex 12) ist für P nicht bloss Nachklang einer göttlichen Heilstat, sondern selbst eine solche: es wird schon vor dem Auszug eingesetzt, damit Jahve die Erstgeburt Israels verschone, nicht weil er sie verschonte. „Die Sitte wird nicht bloss geschichtlich motivirt, sondern in ihrem Anfang selbst zu einem geschichtlichen Faktum verdichtet und durch ihren eigenen Anfang begründet; der Schatten, den sonst nur ein anderweitiges historisches Ereigniss wirft, wird hier verkörpert und wirft sich selber", bemerkt WELLHAUSEN. Daraus ergibt sich, dass der Opfercharakter des Passahlammes fallen muss; das erste Passah kann für P kein Opfer sein, denn es war ja kein Heiligtum da, und der Ritus verlangt, dass das Passah ein häusliches Fest bleibt. Es soll nämlich ein fehlerloses einjähriges Lamm (man bemerke die Uniformirung gegenüber der alten Sitte!) am Abend des 14. des ersten Monates in jedem Haus geschlachtet werden. Vom Blut wird an die Thürpfosten und die Oberschwelle des Hauses gestrichen, das Fleisch soll, unzerstückt als Ganzes am Feuer gebraten (nicht gekocht), in der Nacht von den Hausgenossen gegessen werden. Was etwa übrigt bleibt, ist zu verbrennen[1]. Die alte Bedeutung als Opfer der Erstgeburt ist ganz verschwunden, die Erstgeburt muss neben dem Passahlamm als Abgabe an die Priester gebracht werden, eigentlich eine Verdoppelung der Leistung.

Von dem Charakter des Maṣṣothfestes als Erntefest hat sich noch eine kleine Spur erhalten in den Maṣṣoth selber und in der Darbringung der Gerstengarbe am Tag nach dem Sabbat[2]

---

[1] Ezechiel (45 21 ff.) weiss noch nichts vom Passahlamm, sondern verordnet einen Sündopferfarren zum Hauptopfer.

[2] Ueber die verschiedenen Erklärungen dieses Ausdruckes vgl. DILLMANN z. d. St. Die traditionelle Auslegung geht dahin, dass unter dem Sabbat der erste Tag des Maṣṣothfestes, der durch Festversammlung gefeiert wurde, gemeint sei, also der 15. Nisan, der Tag nach dem Passah. Jos 5 10 ff. spricht jedoch dafür, dass P unter dem Sabbat das Passahfest versteht. Lev 23 ist übrigens nicht einheitlich, zur älteren Festperikope gehören v. 9—14. Man möchte vermuten, dass in dem jetzt weggefallenen Anfang derselben der Anfang des Osterfestes auf den ersten Sabbat nach Beginn der Ernte festgelegt wurde.

(Lev 23 9ff.). Das Schwergewicht der Feier des Maṣṣothfestes fällt aber auf die grossen Opfer: neben dem Tamid täglich zwei Farren, ein Widder, sieben einjährige Lämmer je mit der dazu gehörigen Minchah als Brandopfer, ein Bock als Sündopfer (Num 28 16ff.; Lev 23 kennt diese grossen Opfer noch nicht). Der erste und siebente Tag des Maṣṣothfestes sind ausgezeichnet durch Ruhe und durch grosse Festversammlung am Heiligtum. Das ganze Fest dauert also, da in diese sieben Tage der Tag des Passah nicht eingerechnet ist, acht Tage: vom 14. bis 21. Nisan je einschliesslich. Hierin liegt eine Steigerung gegenüber Dt. Dort wird das Passah als erster Tag des ganzen Festes gezählt, und ihm folgen nur noch sechs Tage (Dt 16 4).

4. Pfingsten ist ziemlich als nebensächliches Fest behandelt. Es fehlt ihm auch jetzt noch die historische Motivirung, erst das spätere Judentum hat es auf die Gesetzgebung am Sinai bezogen. Das Fest dauert nur einen Tag. Die Opfer sind die gleichen wie an Ostern, auch hier kennt Lev 23 statt deren nur die Darbringung von zwei einjährigen Lämmern neben dem Erstlingsopfer der zwei Webebrote aus neuem Getreide, die hier — ein Rest der alten Sitte, der die ursprüngliche Bedeutung verrät — mit Sauerteig gebacken werden. Festversammlung und Ruhe von der Werktagsarbeit heiligen den Tag.

5. Das Laubhüttenfest wird auf den 15. Tag des siebenten Monates festgelegt. Der schon im Dt ihm gegebene Name *sukkôth* hat die geschichtliche Umdeutung erleichtert; die ‚Laubhütten' werden jetzt als Erinnerung daran aufgefasst, dass Israel in der Wüste unter Hütten wohnen musste. Die Dauer wird auch bei diesem Fest, das ganz in Jerusalem begangen wird, von sieben Tagen (Dt 16 13 Lev 23 39ff.) auf acht Tage erhöht (Num 29 35). An Opfern werden in den ersten sieben Tagen dargebracht je ein Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Widder, 14 einjährige Lämmer und in absteigender Linie 13—7 Farren zum Brandopfer; am achten Tag ein Ziegenbock als Sündopfer, ein Farren, ein Widder, sieben Lämmer als Brandopfer (Num 29 12ff.). Von den Aparchen der Ernte ist gar nicht mehr die Rede.

6. Zwischen Pfingsten und Laubhütten hat P zwei ganz neue Festtage von ganz andersartigem Charakter eingeschoben: Neujahr und Versöhnungstag. Das kirchliche Neujahrsfest wird am ersten des siebenten Monates, also am ersten Herbstneumond gefeiert. Ueber den alten Jahresanfang im Herbst und das

spätere bürgerliche Neujahr im Frühling s. S. 199f. Lev 25 9 wird der 10. des siebenten Monates als Neujahr betrachtet; nachdem einmal kirchliches und bürgerliches Neujahr sich getrennt, konnte das kirchliche gut auf den 10. Monatstag fallen. Auch Ezechiel erhält seine Vision des neuen Jerusalem gerade am Neujahrstage ‚am 10. des Monates', d. h. wohl auch des siebenten Monates (40 1 vgl. Smend z. d. St.). Darnach wurde im Exil an diesem Tage der Jahresanfang kirchlich gefeiert. Später wurde aus irgend welchen uns nicht mehr durchsichtigen Gründen der Versöhnungstag auf dieses Datum gelegt und das Neujahrsfest auf den ersten des siebenten Monates verschoben (Lev 23 23ff. Num 29 1ff.). Das Fest wird mit Posaunenblasen gefeiert, daher der Name *jôm terûʿâh.* Ausser dem gewöhnlichen Neumondopfer werden ein Farren, ein Widder und sieben Lämmer nebst der dazu gehörigen Minchah als Brandopfer, ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht. Die Werktagsarbeit ist verboten.

7. Das Gesetz über den Versöhnungstag in seiner jetzigen Form (Lev 16) gehört zu den jüngsten Novellen. Der Kern von P enthielt (wie ich ZAW IX 1889 65ff. genauer nachgewiesen) ausser einer Verordnung über die Bedingungen, unter welchen der Hohepriester das Allerheiligste betreten darf, eine ganz kurze Anordnung einer regelmässigen Entsündigung des Heiligtums und des Volkes, vollzogen gedacht nach dem alten Sündopfergesetz Num 15 24ff., ausserdem verbunden mit Fasten und Sabbatruhe. Schon Ezechiel hat zwei derartige Sühntage am ersten Tage des ersten und siebenten Monates (45 18ff.). Nach Zacharja (7 5) wurden im Exil zwei jährliche Busstage mit Fasten im fünften und siebenten Monate gehalten (nach 8 19 ausserdem noch zwei im vierten und zehnten Monate). Dieselben dürften sich auf geschichtliche Unglückstage bezogen haben. Noch Neh 8 und 9 wird erzählt, wie bei der Vorlesung des Gesetzes gemäss der Anweisung desselben am ersten des siebenten Monates ein Freudenfest (Neujahr) und am 15. Tage das Laubhüttenfest gefeiert worden sei, von einem Versöhnungsfest am 10. entsprechend Lev 16 wird in der genauen und gerade für Liturgisches interessirten Erzählung nichts berichtet; dagegen wird am 24. des siebenten Monates ein Generalbusstag abgehalten, aber ohne das Ritual von Lev 16. Dieses konnte also in Ezras Gesetzbuch unmöglich enthalten sein. Nicht einmal in den jungen Festperikopen Lev 23 26ff. und Num 29 7ff. wird das merkwürdige Ritual irgendwie an-

gedeutet; dort beschränkt sich die Feier am 10. des siebenten Monates auf Fasten, Ruhen und auf die gewöhnlichen Festopfer.

Das Ritual in Lev 16 ist zwiespältig. Ueber die gesteigerte Blutmanipulation vgl. S. 455. Ganz eigenartig und ohne Parallele im Gesetz ist, dass einer der zwei Sündopferböcke ‚für *ʿazâʾzêl*‘ ausgelost und mit einem Sündenbekenntniss in die Wüste gejagt wird. Unter ʿAzazel kann man sich nicht gut etwas anderes als einen gefährlichen Dämon vorstellen, dem man die Sünde des Volkes und das daraus erwachsende Unheil auf den Hals schickte. Diese Vorstellung aber liegt auf dem Weg, der später zum Teufel führte. Dann kann man die Ceremonie nicht als eine uralte dem Jahvekult notdürftig assimilirte erklären; denn wenn *ʿazâʾzêl* unter den von den Israeliten allerdings sehr gefürchteten Feld- und Wüstenteufeln eine solche Rolle spielte und seine Verehrung so zäh im Volke haftete, dass er allein der Aufnahme in den Kult gewürdigt wurde, so musste er doch auch sonst, namentlich Lev 17, wo das Opfer und die Verehrung dieser Dämonen verboten wird, genannt sein. Woher freilich dieses Stück des Rituals stammt, ist bis jetzt noch unerklärt. Der Versöhnungstag selbst aber — und das ist bezeichnend für den ganzen Charakter des nachexilischen Kultus — ist rasch an die Spitze aller Feste als das Heiligste von allen getreten. „Es ist als ob die Stimmung des Exils auch nach der Befreiung, wenigstens während der ersten Jahrhunderte im Judentum stehen geblieben wäre; als ob man sich nicht bloss momentan, wie in früherer Zeit bei einem besonderen Anlass, sondern unaufhörlich unter dem bleiernen Druck der Sünde und des Zornes gefühlt hätte.“

Kap. V.

Die kultische Reinheit.

§ 72. Die altisraelitischen Vorstellungen von Rein und Unrein.

1. Wie bei allen alten Religionen unterliegt auch in der altisraelitischen der Verkehr des Menschen mit der Gottheit im Kultus gewissen Schranken. Nicht in jedem Zustand kann der Mensch Gott nahen, nur der kultisch ‚Reine‘ ist dazu befugt, der ‚Unreine‘ ist davon ausgeschlossen. Für die Bedeutung dieser Begriffe kultisch rein und unrein ist ausserordentlich lehrreich die Anwendung derselben auf alles fremde Land und auf jeden frem-

den Kult. Für den Israeliten beschränkte sich die kultische Verehrung Jahves auf den Boden Palästinas. Andere Länder hatten andere Herren, aus dem Erbteil Jahves vertrieben musste man fremden Göttern dienen (I Sam 26 19), wie man auch ihrer Willkür preisgegeben war (II Reg 3 27). Nur etwa dann war Jahvekult im fremden Land möglich, wenn man von kanaanitischer Erde mitnahm und auf solcher den Altar errichtete, dann stand er auf Jahves Grund und Boden, nicht auf dem anderer Gottheiten (II Reg 5 17). Als Land Jahves war Palästina das ‚heilige Land', als Wohnsitz anderer Götter war jedes fremde Land ‚unrein': wer dort starb, starb auf unreiner Erde (Am 7 17 Ez 4 13); die Speisen, die man dort genoss, waren unrein (Hos 9 3 f.). Der Unbeschnittene ist unrein, denn er trägt nicht das Volks- und Kultuszeichen Israels und Jahves, sondern das eines anderen Stammes und Gottes. Der Grundgedanke des Begriffes ‚unrein' ist also ein rein religiöser, was namentlich Stade mit Recht betont hat (GVJ I^2 481 ff.). Unrein für den Jahvekult ist das ganze Gebiet, das anderen Göttern zugehört.

Demgemäss ist der Dienst fremder Götter, speziell Zauberei und drgl. die Unreinigkeit kat' exochen. Das Verbot wird ausdrücklich damit motivirt, dass Jahve heilig sei (Lev 20 7). Die Heiligkeit Jahves besteht darin, dass er nicht duldet, dass Israel im heiligen Lande mit dämonischen Mächten und anderen Göttern sich einlässt. Wer das tut, der ist unheilig, unrein, und verunreinigt das ganze Land (Jer 2 7 23). In dem gleichen Zusammenhang und mit derselben Begründung werden aber auch bestimmte Trauergebräuche (Haarschur, Tätowiren) verboten, bei denen die Beziehung auf fremden Kult ebenfalls zutrifft (s. S. 166 f.). Und wenn dann die Speiseverbote mit den genannten auf eine Linie gestellt werden (Lev 19 26 Dt 14), so wird schon hieraus klar, dass bei ihnen allen ganz in demselben Sinn von rein und unrein die Rede ist.

2. Gewisse Zustände, in denen sich der Mensch zu Zeiten findet, schlossen den alten Israeliten vom Kultus aus. Um zu verstehen, was das für ihn bedeutete, muss man sich vergegenwärtigen, dass ihm damit nicht bloss die Hilfe seines Gottes, sondern auch der Verkehr mit seinen Volksgenossen abgeschnitten war. Konnte doch solche Unreinigkeit unter Umständen ansteckend wirken; und auch wo dies bei geringerer Unreinheit nicht angenommen wurde, war doch der Unreine vom Opfermahl

und damit von allen festlichen Gelegenheiten ausgesperrt. Desshalb bereitete man sich auf jedes Fest und Opfer sorgfältig vor, man reinigte oder ‚heiligte'[1]) sich (Ex 19 10ff. I Sam 20 26 16 5). ‚Heiligkeit' und ‚sich heiligen' sind nun rein negative Begriffe; sie meinen nichts anderes als die Freiheit und das sich Freimachen von aller Art Unreinheit, die Abstinenz von allem Verunreinigenden.

Hiezu gehört in erster Linie körperliche Reinheit. Wer schmutzig ist, kann selbstverständlich vor Gottes Angesicht so wenig treten, als vor das des Königs oder eines Mächtigen. Das Kriegslager Israels, das wegen Jahves Gegenwart als heiliger Ort gilt, wird nach dem Dt durch jede Verunreinigung entheiligt (Dt 23 10ff.). Desshalb wusch man sich zur Vorbereitung auf die Begegnung mit der Gottheit (Gen 35 2 Ex 30 17ff.); man wusch auch seine Kleider (Ex 19 10 ff.) oder wechselte dieselben, was den gleichen Wert hatte (Gen 35 2; vgl. für die arabische Sitte WELLHAUSEN, Skizzen III 52 106).

3. Es wird nun aber noch eine Reihe anderer physischer Zustände als ‚unrein' betrachtet. In sehr hohem Grad kommt diese Eigenschaft dem Leichnam zu. Diese Anschauung reicht bei den Israeliten nicht über die Jahvereligion zurück, was aus ihrer Bedeutung hervorgeht. Die traditionelle Erklärung, dass der Tod als die Wirkung der Sünde angesehen werde, ist von christlichen Theologen aus der bekannten Römerbriefstelle in das A. T. hineingetragen[2]. Nirgends erscheint der Tod als Strafe der Sünde; sterben zu müssen ist einfach selbstverständliches Los der Menschen, denn sie sind Kreaturen, Fleisch (aber ohne dass dieser Begriff den Nebengeschmack des Sündigen hätte, wie im N. T.). Das ist so natürlich, dass gar nicht weiter darüber reflektirt wird. Aber auch die entgegengesetzte Erklärung, die auf den horror naturalis alles Lebendigen vor dem Toten hinweist, reicht nicht aus. Wo wir bei unkultivirten Völkern einem solchen Abscheu vor dem Toten begegnen, da ist immer Geisterglaube im Spiel.

[1] In späterer Zeit decken sich die Begriffe rein und heilig allerdings nicht. Alles was heilig ist, muss selbstverständlich rein sein, aber nicht alles was rein ist, ist darum auch schon heilig. Reinheit ist die notwendige Vorbedingung für Heiligkeit. In alter Zeit scheinen die Begriffe beinahe zusammenzufallen.

[2] Beispiele der verschiedenen schon versuchten Erklärungen der ATl. Reinigungsgesetze s. bei DILLMANN zu Lev 11 und bei BÄHR II 159ff.

Das Primäre ist die Anschauung, dass um den Leichnam die Seele des Verstorbenen als mächtiger Dämon schwebt, und erst sekundär ist hieraus das Grauen vor demselben entstanden. Aber es ist das Grauen vor dem Hochheiligen, Uebermenschlichen; darum verehrt man den Gestorbenen kultisch. Dies ist auch bei den alten Israeliten ursprünglich so gewesen. Die Verehrung des Toten schliesst aber die gleichzeitige Betrachtung desselben als unrein aus. Unrein ist der Tote dann aber für jede andere Religion, welche seinen Kult nicht teilt; für den Jahvedienst muss bei der strengen Verpönung des Totenkults überhaupt jeder unrein sein, der mit diesem Gebiet der Dämonen in Berührung gekommen ist. Die Unreinerklärung des Leichnams ist der energische Protest der Jahvereligion gegen den Totenkult, die denkbar schärfste Verurteilung desselben. Je ängstlicher und empfindlicher im Lauf der Zeit die Jahvereligion gegen alle Spuren dieses Kultus wurde, desto mehr steigerte sich diese Forderung der Fernhaltung von allem was zu ihm gehörte (s. u.).

4. Weiter galt als verunreinigend der Aussatz.

Der Aussatz (*ṣaraʿath)* scheint unter den Israeliten ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Die Erreger der Krankheit sind Bakterien, welche denen der Tuberkulose sehr ähnlich sind. Bis jetzt ist weder ihre künstliche Züchtung noch die Uebertragung auf Tiere gelungen, ebensowenig aber die Heilung der Krankheit. Dieselbe hat zwei in ihren kennzeichnenden Zügen ganz verschiedene Formen, je nachdem sie zuerst die Haut oder die Nerven angreift (tuberkulöser und anästhetischer Aussatz). Doch gehen diese Formen auch in einander über. Dem Ausbruch der Krankheit gehen in beiden Fällen monatelange allgemeine Krankheitserscheinungen, Mattigkeit, Frösteln, Fieberschauer, Uebelkeit und dgl. voraus. Beim tuberkulösen Aussatz entstehen unter wandernden Schmerzen rötliche Flecken auf der Haut, dann verschiebbare Knoten unter derselben. Diese vereinigen sich besonders im Gesicht zu traubenförmigen Knollen, die das Gesicht furchtbar entstellen; Mund und Lippen schwellen auf, die Augen triefen. Allmählich werden die Schleimhäute zerstört; die Sprachorgane werden angegriffen, Seh- und Hörkraft nehmen ab. Endlich, vielleicht erst nach Jahren, springen die Knollen auf und bilden äusserst übelriechende Geschwüre, welche die Muskeln bis zur Bloslegung der Knochen zerfressen. Sie heilen wieder, um dann von neuem aufzuspringen. Ein schreckliches Jucken durch den ganzen Körper belästigt oft den Kranken (Hi 2 8); gewaltsam entfernte Knoten kehren wieder. Bei dem heute etwas selteneren anästhetischen Aussatz entstehen besonders an den Extremitäten Blasen mit eitrigem Inhalt, welche platzen und Geschwüre bilden unter schrecklichen Schmerzen für den Kranken. Nach manchmal jahrelanger Dauer tritt an Stelle der übermässigen Empfindlichkeit der Haut eine vollständige Gefühllosigkeit, die immer mehr um sich greift. Geschmack, Geruch und Gesicht verlieren sich. Die Gelenke der Finger und Zehen, ja selbst grössere Gliedmassen, faulen nach und nach ab.

Der Aussatz selbst verläuft sehr langsam; wenn nicht, was allerdings meist der Fall ist, hinzutretende andere Krankheiten (Ruhr, Auszehrung etc.) dem Leidenden bälder ein Ende bereiten, kommt es vor, dass solche Unglückliche 20 Jahre und länger mit der Krankheit leben. Der Aussatz ist nicht ansteckend, aber vererbt sich mit Sicherheit auf die Nachkommen. Ihn auszurotten könnte nur gelingen, wenn es möglich wäre, die Aussätzigen vollständig zu consigniren und ihre Heiraten unter einander zu verhindern. Neuerdings treten übrigens Jerusalemer Aerzte dafür ein, dass der anästhetische Aussatz wenigstens in seiner ersten Periode heilbar sei.

Der religiöse Grund, warum diese Krankheit für hochgradig unrein galt, ist leicht zu erkennen. Der Aussätzige ist wie kein anderer der von Gott Geschlagene, wie schon der Name sagt (vgl. Num 12 10 II Reg 5 27 u. a.). Bei dem entsetzlichen Charakter und der Unheilbarkeit der Krankheit begreift sich diese Anschauung. Dann aber war es ganz selbstverständlich dass man einen solchen Menschen, der als ganz besonderes Objekt des göttlichen Zorns gekennzeichnet war, nicht zum Heiligtum zuliess, ja ihn aussperrte von aller Gemeinschaft mit den Volksgenossen. Wer wollte auch mit einem verkehren, auf dem der Zorn Jahves beständig lastete? Diese Ausschliessung der Aussätzigen hat sich durch alle Zeit bis heute erhalten.

5. Schon frühe galten sodann die Vorgänge des Geschlechtslebens für verunreinigend. Wer für den Kultus rein sein wollte, musste sich eine gewisse Zeit des geschlechtlichen Umgangs mit dem Weibe enthalten, das war alte Sitte (I Sam 21 6). Von der Unreinheit der Wöchnerin ist schon die Rede gewesen (vgl. S. 149). Auch die Menstruirende galt wohl schon in alter Zeit für unrein. Bei dem Fall Lev 15 2ff., der nicht ganz klar ist, mag dies dahingestellt bleiben. Das alles sind Anschauungen, die bei ausserordentlich vielen Völkern wiederkehren. Zur Erklärung reicht weder die sanitäre noch die ästhetische Deutung aus, ebensowenig aber auch die moralische; davon dass das ganze Geschlechtsleben als sündig gegolten hätte, findet sich im A. T. keine Spur. Es bleibt also nur die Vermutung übrig, dass irgend welcher Aberglaube hereinspielte (vgl. S. 344f.); und in der Tat finden wir bei den animistischen Religionen die Krankheiten als Wirkungen von Dämonen (die etwa von dem Kranken Besitz ergriffen haben) aufgefasst. Bei einzelnen Krankheiten, namentlich bei den Geisteskrankheiten, hat sich ja diese Vorstellung allezeit erhalten. Dasselbe trifft bei dem Geschlechtsleben überhaupt zu, dessen Funktionen bei vielen Völkern als unter dem Ein-

fluss und Schutz bestimmter Dämonen stehend gedacht sind[1] (vgl. SMEND 328f.). Von hier aus versteht sich, warum gerade geschlechtliche Vergehen, Blutschande, Knaben- und Tierschande in besonderer Weise Land und Volk verunreinigen (s. S. 342f).

6. Endlich waren den alten Israeliten verschiedene Speisen verboten mit der Motivirung, dass der Genuss verunreinige. Oben an steht das Blut. Bei P wird das Blutverbot damit begründet, dass das Blut Jahve gehöre, weil das Leben des Tieres im Blute sei. Der Gedanke ist vielleicht der, dass das Leben des Tieres von Jahve komme und desshalb ihm zurückgegeben werden müsse. Diese Anschauung ist natürlich nicht ursprünglich. Nicht weil das Blut Jahve zukam, wurde es nicht genossen, sondern weil man sich scheute, das Blut zu geniessen, brachte man es Jahve dar. Man scheute sich aber, Blut zu geniessen, weil es Träger der Seele, des Lebens war. Eben desshalb ass man auch kein Aas und kein von wilden Tieren Zerissenes, denn hier war das Blut, die Seele nicht ordentlich entfernt. Des weiteren versteht sich von hier aus, wesshalb Raubtiere unrein waren. Ob man dagegen bei der Enthaltung von den Fettstücken, die auf den Altar kamen, auf die Anschauung, dass die Seele im Nierenfett ihren Sitz habe, zurückgehen muss (STADE), erscheint fraglich. Hier könnte die Sitte auch sekundär aus der Opfergewohnheit entstanden sein. In alter Zeit war es ja gar nicht notwendig, der Gottheit vom Opfer etwas zu verbrennen. Erst allmählich wurde es stehender Brauch, die Fettstücke ihr zu übergeben, und damit verstand es sich von selbst, dass man diese nicht ass.

Was die unreinen Tiere betrifft, so ist die Systematisirung, wie sie bei Dt und P vorliegt, jedenfalls nicht alt (s. u.). Es wird zuzugeben sein, dass der Geschmack bzw. der Widerwille gegen einzelne Speisen hier mitwirkte. Dass es aber kein derartiges Motiv und noch weniger sanitäre Rücksichten waren, welche die ganze Sitte hervorbrachten, zeigt schon die Menge der verbotenen Tiere und ihre Auswahl. Auch hier werden wir vor allem durch die Analogie anderer Völker in letzter Linie auf religiöse Vorstellungen hingewiesen. Bei zahlreichen alten Völkern begegnet uns der Brauch, gewisse Tiere nicht zu essen; immer liegen religiöse Vorstellungen zu Grunde, sei es dass bei den

[1] Nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung von STADE, dass in dem Ausdruck „Jahve öffnet und verschliesst den Mutterschoss“ an Stelle Jahves ursprünglich der Name einer andern Gottheit stand.

animistischen Religionen das betreffende Tier als Totem betrachtet wird, oder dass es einer Gottheit heilig ist, eine Anschauung, die in letzter Linie gleichfalls auf Totemismus zurückgehen dürfte. Dasjenige Tier, in welchem ein Geschlecht seinen Ahnen erblickte, wurde von den Angehörigen des Geschlechts nicht gegessen, während man umgekehrt das Totem feindlicher Geschlechter gerne zum Opfermahl nahm. Da wir nun auch bei den Israeliten Spuren gefunden haben, welche auf Ahnenkult und Totemismus zurückweisen, liegt es am nächsten, die Speiseverbote darauf zurückzuführen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass dies den Israeliten in historischer Zeit noch bewusst war. Dass sich solche alten Gewohnheiten auch nach Annahme des Jahvekults forterhielten, hat nichts Auffallendes; die Sitte blieb, ihre Bedeutung verschwand. Speziell der Genuss des Schweinefleisches wird von Jesaia (65_4 66_{17}) mit götzendienerischen Mysterienkulten in Beziehung gebracht. Das Schwein spielte auch sonst in der Mythologie anderer Völker (z. B. bei den Aegyptern) eine Rolle als dämonisches Tier. Die Gewohnheit, den Hüftnerv der Opfertiere nicht zu essen, wird von der Sage ebenfalls religiös motivirt: dem Erzvater Jakob wurde bei seinem Ringkampf mit Gott die Hüfte verrenkt (Gen 32_{33}). Die grosse Zahl der verbotenen Tiere dürfte sich daraus erklären, dass bei dem Zusammenschluss der Stämme zum Volk die Speisegewohnheiten der einzelnen Geschlechter auf die Gesammtheit sich übertrugen (STADE GVJ I² 485).

§ 73. Das System von Dt und P.

In ihren Wurzeln ist die Unterscheidung von rein und unrein so alt als die Jahvereligion, vielleicht noch älter; JE kennen den Unterschied von reinen und unreinen Tieren, das Altargesetz setzt die Unreinigkeit des Geschlechtslebens voraus etc.

1. Mit der fortschreitenden Entwicklung des Kultus ist eine Steigerung in den Anforderungen der Reinheit, namentlich eine vermehrte Wertschätzung derselben zu konstatiren. Das Deuteronomium, das sonst bei Opfern und Festen nicht viel Gewicht auf das Ritual legt, betont umsomehr diese Ordnungen. Als ‚heiliges‘ Volk soll sich Israel von allen anderen Völkern unterscheiden. Dazu gehört auch die ceremonielle Sitte. Auch äusserlich hat sich die Heiligkeit in der richtigen Observanz darzustellen. So treten diese Dinge als gleichwertig neben die Moral,

die äussere Reinheit des Lagers so gut wie die Enthaltung von Zauberei, die Vermeidung sittlicher Unreinheit (wie Mord und Blutschande) so gut wie die Beobachtung der Speisegesetze (Dt 14).

Eine Folge davon ist die *inhaltliche Erweiterung* der Forderungen. Dem Dt gelten bereits die Trauergebräuche als verunreinigend, was der alten Sitte sicher nicht entspricht. Am schönsten lässt sich das bei den Speisegesetzen verfolgen. Die Dt 14_{4}ff. aufgezählten unreinen Tiere sind schwerlich alle von Alters her als unrein betrachtet worden. Die Erweiterung hängt hier mit der Systematisirung zusammen. Eine allgemeine Regel wird jetzt aufgestellt: unter den Vierfüsslern dürfen nur diejenigen gegessen werden, welche beide Klauen ganz durchgespalten haben und zugleich wiederkäuen. Darnach ist ausgeschlossen: Kamel, Hase, Klippdachs, Schwein. Von den Wassertieren sind alle unrein, welche keine Flossen und Schuppen haben. Bei den Vögeln werden keine allgemeinen Merkmale aufgestellt, unrein sind nach dem oben Gesagten namentlich die Raubvögel. Die geflügelten kleinen Tiere sind alle unrein; damit ist namentlich das Essen der Heuschrecken verboten, das bei den nomadisirenden Arabern nicht selten ist und später in P wieder gestattet wird. Die Kriechtiere werden bei Dt gar nicht erwähnt; das Aas zu essen wird nur den Israeliten untersagt, den Fremden aber erlaubt.

Mit dieser Klassificirung geht der ursprüngliche Sinn verloren. Die Hervorhebung der allgemeinen Merkmale bei den Vierfüsslern und Wassertieren macht beinahe den Eindruck, als sollte jetzt in diesen Merkmalen der Grund für die Unreinheit gesucht werden. Ein rationaler Grund ist das freilich nicht; in letzter Linie wird damit wie bei P eben auf den göttlichen Willen rekurrirt. Weil Gott es so angeordnet hat, desshalb sind diese Tiere unrein, damit Punktum; nach einem weiteren Grund hat niemand zu fragen.

Damit dass der alte Sinn schwindet, wird Platz geschaffen für eine neue Deutung. Man wird schon bei Dt sagen dürfen, dass bis zu einem gewissen Grad die Reinigkeitsgesetze wenigstens zum Teil einen symbolischen Charakter haben, d. h. dass die geforderte äussere rituale Reinigkeit auf die sittliche Reinheit hindeutet. So haben namentlich die Gebote betreffend das geschlechtliche Verhalten, die Polemik gegen Ehebruch, Blutschande, Un-

zucht aller Art, doch nicht allein die Fernhaltung von der Berührung mit den unzüchtigen fremden Kulten zum Zweck, — wer weiss, ob dem Gesetzgeber in jedem einzelnen Fall diese Beziehung zum heidnischen Kult überhaupt noch klar vor Augen stand. Es lag ihm zugleich auch am Herzen, der nach seinem Urteil eingerissenen sittlichen Verwilderung zu steuern.

2. Eben dies, dass die äussere Reinigkeit vielfach Symbol der sittlichen Reinheit wird, gilt in noch höherem Grade von Ezechiel und P. Bei Ezechiel versteht man die Bedeutung der Forderungen kultischer Heiligkeit, die ja bis ins Einzelnste gehen, nur dann richtig, wenn man hinzunimmt, dass die Voraussetzung für seinen Gottesstaat die ist, dass das Volk von Jahve bekehrt und ein neuer Bund geschlossen worden ist. Die mit dem Gottesgeist begabte neue Gemeinde wird nie mehr durch sittliche Unreinheit Jahve Veranlassung geben, seinen heiligen Ort zu verlassen. Eben diese sittliche Reinheit soll sich nun aber auch in einer solchen ceremoniellen Heiligkeitserweisung äusserlich darstellen.

3. Der Priesterkodex ist in der von Dt begonnenen Richtung weiter geschritten. Die Wertschätzung der kultischen Reinheit ist hier auf die denkbar höchste Stufe gesteigert, so sehr, dass man mit Recht geradezu diesen ‚levitischen' Charakter seiner Theokratie als das für P am meisten charakteristische bezeichnet hat. Die Absicht von P ist die, dem Einzelnen eine Ordnung zu geben, welche auch sein natürliches Leben regelt und ihm so dazu verhilft, die zur Teilnahme am Kult nötige Reinheit seines äusseren Menschen zu erreichen und zu bewahren.

Daraus folgt auf der anderen Seite eine sorgfältige Ausbildung und Weiterentwicklung aller hierauf bezüglichen Gesetze. Sehen wir ab von kleineren Abweichungen (wie z. B. die oben genannte in Betreff der Heuschrecken) so zeigt sich ein Fortschritt bei P gegenüber Dt in einem dreifachen:

a) Materiell werden die Forderungen bis an die Grenze des Möglichen gesteigert. Charakteristisch hiefür sind zwei Beispiele. Während das Dt und das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz (Lev 11 1—23) nur das Essen der unreinen Tiere verbietet, wird in der sekundären Ueberarbeitung (V. 24—40) auch die Berührung derselben als verunreinigend untersagt. Aehnlich ist es bei der Unreinheit des menschlichen Leichnams. Num 31 19 wird verordnet, dass alle, welche im Kampf mit den Midianitern Men-

schen getötet und Erschlagene berührt haben, sieben Tage lang unrein sein und das Lager meiden sollen; hernach sollen sie sich, ihre Kleider und Waffen waschen und entsündigen. Es liegt auf der Hand, dass das bei einem so kriegerischen Volk, wie die alten Israeliten es waren, nicht ursprüngliche Sitte sein kann. Nirgends ist sonst etwas davon die Rede, dass der Krieger, der in der Schlacht einen Feind tötet, unrein wird; im Gegenteil, der Krieg ist ein ‚heiliger Krieg', direkt von der Schlacht weg ist das Kriegsvolk rein genug um zu opfern (I Sam 14 32ff.; s. S. 363). Nach Num 19 11ff. verunreinigt sodann nicht nur die Berührung einer Leiche, sondern schon das Betreten eines Trauerhauses, ja sogar die Berührung eines Grabes. Auch hievon wusste die alte Zeit mit ihrem Totenkult nichts, man legte die Gräber vielmehr gerade mit Vorliebe in der Nähe der Wohnung an, ja Judas Könige hatten ihre Gruft neben dem Tempel auf heiligem Grund und Boden (Ez 43 7).

b) Damit hängt zusammen die kasuistische Ausbildung der Gesetze. Man braucht nur Lev 11 29—40 (vgl. auch Num 18 14ff.) zu lesen, um den Geist, in welchem sich die Gesetzesentwicklung bewegt, kennen zu lernen. Da wird ganz genau unterschieden: Quellen und Cisternen, in welche ein Aas von einem der unreinen Tierchen fällt, werden dadurch nicht verunreinigt, wohl aber Backtopf, Kochherd und alle Gefässe; trockene Saaten und Speisen bleiben rein, nicht aber Sämereien und Speisen, an welche Wasser geschüttet wird. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass in dieser Kasuistik der Versuch vorliegt, zwischen den rigorosen Forderungen eines rein logisch konsequent durchgeführten Gesetzes und den Bedürfnissen des praktischen Lebens, welche jenen entgegenstehen, zu vermitteln.

c) Endlich hat sich bei P ein ganzes System von Lustrationen herausgebildet. Je höher die Anforderungen in Beziehung auf Reinheit sind, desto häufiger sind natürlich die Fälle wissentlicher und unwissentlicher Verunreinigung, desto dringender das Bedürfniss, für jede Verunreinigung sogleich das entsprechende Reinigungsmittel zu haben. Solche Lustrationen hat natürlich auch die alte Zeit gekannt; manche von den unter dem sonstigen Ritual von P sich recht sonderbar ausnehmenden Reinigungsceremonien mögen ein höheres Alter haben. Im Grossen und Ganzen aber hören wir von besonderen Reinigungsgebräuchen aus alter Zeit nicht viel. Waschungen vor der Teilnahme am Kultus mögen die Hauptrolle gespielt haben.

Am leichtesten geht die Reinigung des durch einen Toten Verunreinigten. Eine rotfarbigef ehlerfreie Kuh, die noch kein Joch getragen, soll geopfert, von ihrem Blut sieben Mal gegen die Vorderseite der Stiftshütte gesprengt, das ganze Tier mit Cedernholz, Ysop und Carmesin verbrannt werden; mit der Asche wird dann das Reinigungswasser hergestellt, womit der Unreine am dritten und siebenten Tag besprengt wird (Num 19). Die Blutbesprengung charakterisirt den Akt als Opfer. Sonst müssen wir auf die Deutung des Rituals im einzelnen verzichten und uns damit begnügen, zu sagen, dass die Todesunreinheit als eine gesteigerte gilt, die nicht durch einfaches Wasser, sondern nur durch eine Art Lauge gehoben werden kann. Wie alt dieser Ritus ist, wissen wir nicht; ausserhalb des Gesetzes (vgl. auch Num 31 21 ff.) finden wir denselben nirgends in Anwendung.

Bei den geschlechtlichen Verunreinigungen unterscheidet P zwei Klassen: die leichteren, die weniger als sieben Tage dauern, werden durch einfaches Waschen und Baden entfernt, die schwereren (s. z. B. S. 149 f.) durch Reinigungsopfer, bestehend aus Sünd- und Brandopfern.

Am komplizirtesten ist die Reinigung bei dem vom Aussatz Genesenen (Lev 14); sie zeigt, wie schwer diese Unreinheit war. Die Reinigung verläuft in zwei Abschnitten. Zunächst handelt es sich um die Wiederaufnahme des aus dem Lager, aus der menschlichen Gesellschaft Ausgeschlossenen in die Gemeinde. Von zwei reinen Vögeln schlachtet der Priester den einen, lässt das Blut in ein irdenes Gefäss voll Wasser, das aus einer Quelle oder einem Bach geschöpft sein muss, auslaufen, legt Cedernholz, Carmesin und Ysop dazu und besprengt mit der Mischung den zu Reinigenden sieben Mal; den anderen Vogel lässt er frei fliegen. Der Genesene muss dann seine Kleider waschen, sein Haar abscheren und sich baden. Er darf nun ins Lager kommen, muss aber noch sieben Tage ausserhalb seines Zeltes leben und dann die Waschungen und die Haarschur wiederholen. Den zweiten Akt bilden die am achten Tag darzubringenden Opfer, mit welchen seine Aufnahme in die Theokratie und den Kult stattfindet: ein Lamm wird als Schuldopfer geschlachtet (über den Ritus des ‚Hebens' s. S. 459); mit dem Blut und Oel wird sowohl das Heiligtum als auch Ohr, Hand und Fuss des zu Reinigenden bestrichen. Dann wird ein weibliches Lamm als Sündopfer und ein zweites männliches Schaf als Brandopfer (mit dem dazugehörigen Speisopfer)

dargebracht. Ueber die Häufung der Opfer vgl. S. 450; sie ist gegenüber den alten Gebräuchen jedenfalls eine Steigerung. Sonst dürften die Ceremonien z. T. alt sein; schon bei P scheint ihr Sinn nicht mehr recht verstanden, weshalb sie für uns im einzelnen nicht sicher zu deuten sind. Die Ingredienzien des Reinigungswassers sind dieselben wie bei der Reinigung des durch einen Leichnam Verunreinigten; das Bestreichen mit Opferblut und Oel könnte ein alter Lustrationsritus sein oder aber auch als Symbol des Bundesschlusses die Wiederaufnahme in den Kult darstellen.

Stellenregister.

Sachregister.

Register der hebräischen Wörter.

Nachträge.

S. 69. Fig. 15, Münze von Sidon, steht gerade umgekehrt.
„ 202 Zeile 14 von oben lies ‚der 7., 14., 21. (28.) Tag' statt ‚der 8., 15., 22. (29.) Tag' vgl. S. 465.
„ 256 lies Eschmunazar statt Eschumnazar.
„ 287 Zeile 11 von oben lies Sendschirli statt Seindschirli.

Bei der Literatur zu § 19ff. S. 133 ist nachzutragen: J Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern: Nachrichten v. d. K. G. d. W. zu Göttingen 1893, 431ff. Die auch für das israelitische Familienwesen wertvolle Abhandlung ist, was ich zu bemerken bitte, in Heft 11 der Nachrichten am 12. Juli ausgegeben worden, als die betr. Bogen des Buchs gerade im Druck waren, und konnte desshalb nicht mehr benützt werden.


ETANA
Electronic Tools and Ancient Near Eastern Archives